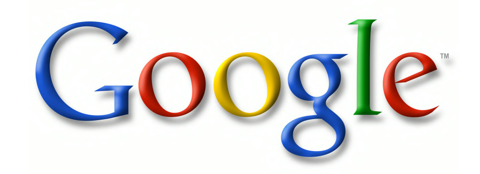
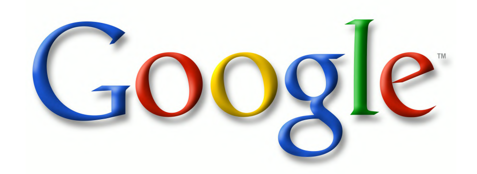







DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.





Geschichte des Alterthums.

Von

Max Duncker.

Dritter Band.

Vierte verbesserte Auflage.



Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1875.

Inhalt.

Fünftes Buch.

Die Arier am Indus und Ganges.

Sechstes Buch.

Buddhismus und Brahmanenthum.

Fünftes Buch.

Die Arier am Indus und Ganges.

1. Land und Volk.

Nicht allein im unteren Nilthal, an den Ufern des Euphrat und Tigris, an der Küste und auf den Höhen Syriens sind in der alten Zeit eigenartige Bildungen des geistigen, des staatlichen Lebens erwachsen. Der frühzeitigen Kultur Aegyptens, der nicht viel späteren jenes unbekannten Volkes, dem Elam, Babylon und Assur sehr wesentliche Mittel zur Entfaltung ihrer eigenen Anlagen entlehnten, jener Kultur der Semiten des Ostens und Westens, die hier den Himmel beobachtete, dort betriebsam die Meeresküsten aufsuchte, hier mächtige Bauwerke erhob, dort so ernstlich nach Innen gerichtet war, traten Bildungsformen jüngeren Ursprungs zur Seite, deren Träger eine andere Völkerfamilie ist, die sich über ein noch weit ausgedehnteres Gebiet als die der semitischen Völker verbreitet hat. Es ist die der Indoeuropaeer. In den weiten Ländern ostwärts der Semiten, auf dem Hochlande von Iran, in den Thälern des Indus und Ganges treffen wir Zweige dieser Familie; andere begegneten uns bereits auf den Höhen Armeniens, auf dem Hochlande Kleinasiens (I, 375. 383); andere haben die Ebenen über dem schwarzen Meere, andere die griechische und italische Halbinsel in Besitz genommen. Völker desselben Stammes sind an die Gestade des atlantischen Oceans vorgedrungen. An der Westküste der pyrenaeischen Halbinsel, von der Mündung der Garonne bis zum Kanal, in Britannien und Irland wie in Skandinavien, an den Ufern der Nordsee wie an denen des baltischen Meeres sitzen Völker dieses Stammes. Die Bildung der Zweige dieser Familie, welche ihre Sitze am weitesten nach Osten hin genommen, hat sich am selbstständigsten, am eigenartigsten vollzogen.

Die Verwandtschaft der arischen, griechischen, italischen, letto-slawischen, germanischen und keltischen Sprachen untereinander beweist die Verwandtschaft der Völker, die sie gesprochen haben und sprechen, beweist die Gemeinschaft des Ursprungs, der Abkunft

aller dieser Völker. Die Worte, deren Wurzeln in ihren Sprachen lautlich vollständig übereinstimmen, werden als ein gemeinsamer, schon vor der Trennung erworbener Besitz zu erachten sein. Dieser gemeinsame Wortschatz gestattet uns, zu errathen, auf welcher Stufe des Lebens etwa das Volk, das diesen Sprachen den Ursprung gegeben hat, in der Zeit stand, als es sich noch nicht in jene sechs großen Hauptzweige geschieden hatte, als es noch nicht in die Völker auseinandergegangen war, die danach so weite und von einander so entfernte Sitze gefunden haben. Gemeinsame Bezeichnungen sind vorhanden für Familienglieder, für Haus, Hof, Garten und Burg, gemeinsame Worte für Pferde, Rinder, Hunde, Schweine, Schafe, Ziegen, Mäuse, Gänse, Enten, gemeinsame Wurzeln für Wolle, Hanf oder Flachs, Korn d. h. Weizen, Spelt oder Gerste, für pflügen, mahlen und weben, für gewisse Metalle (Erz oder Eisen), für einige Waffen und Werkzeuge, für Wagen, Boot und Ruder, für die Grundzahlen und die Bezeichnung einer Jahrestheilung nach dem Monde[1]). Der Stamm, welcher sich in seinen Zweigen und Sprossen durch die ganze Breite des asiatisch-europaeischen Festlandes von Ceylon bis nach Britannien und Skandinavien verbreitet hat, kann demnach schon vor dieser Trennung nicht ohne ein gewisses Maß von Kultur gewesen sein; dieser gemeinsame Wortschatz beweist vielmehr, daß er schon vor der Spaltung den Acker baute und Viehzucht betrieb, daß er Wagen und Boote zu zimmern und Waffen zu schmieden verstand, und wenn die Gesammtbezeichnung für die Götter, einige Sondernamen von Göttern bei sehr entfernten Zweigen dieses Stammes in Indien, in Iran, auf der griechischen und italischen Halbinsel, ja selbst in den Ebenen der Letten übereinstimmend lauten, so müssen auch die diesen Namen zu Grunde liegenden Anschauungen zu dem vor der Trennung bestehenden gemeinsamen Besitze gezählt werden.

Ueber das Gebiet, in welchem die Väter der indo-europaeischen Völker zu diesem Maße der Gesittung gelangt sind, lassen sich kaum Vermuthungen aufstellen. Nur daß es den Ackerbau neben der Viehzucht gestattet haben muß, daß jene Arten der Feldfrüchte und der Nutzthiere auf ein nördlicher gelegenes Land, das jedoch nicht an den Ocean stieß (für die Bezeichnung des Meeres sind gemeinsame Wurzeln nicht vorhanden), hinweisen, ein Hinweis, der dadurch ver-

1) Whitney Language p. 327. Benfey Geschichte der Sprachwissenschaft S. 598.

stärkt wird, daß in sämmtlichen Sprachzweigen zur Bezeichnung von Raubthieren nur für den Wolf und den Bären gemeinsame Wurzeln vorhanden sind. Hiernach mag denn in Verbindung mit der gleichmäßig nach Ost und West erfolgten Verbreitung der Stämme dieses Volkes angenommen werden, daß ein höher gelegenes Gebiet in der Mitte des östlichen Kontinents der Sitz desselben vor der Trennung gewesen sein kann.

Zu höherer Bildung von jener gemeinsam erworbenen Grundlage aus gelangten zunächst die Zweige, welche das Hochland von Iran und das Thal des Indus besetzten. Auch sie erreichten diese erst lange nach der Zeit, in der Aegypten unter dem alten Reiche von Memphis sich bereits im Besitz einer vielseitig entwickelten Kultur befand, erst nachdem Babylon der Mittelpunkt einer anders gearteten Weltanschauung und Entwickelung geworden war. Die westlichen Zweige der Indoeuropaeer sind in den Epochen ihrer höheren Entwickelung hinter den östlichen Stammgenossen stufenweise zurückgeblieben. Folgten die griechischen Stämme, in mannigfacher Berührung mit der Kultur der Semiten, in der Zeitreihe zuerst den östlichen Stämmen, den Griechen die italischen, so gelangten die westlichen Zweige erst im Konflikt und Kontakt mit der griechisch-römischen Kultur, die der baltischen Ebenen erst durch die Einwirkungen des germanischen Lebens zu höherer Gesittung. Als dann endlich die westeuropäischen Zweige, die Indogermanen, ihre Anlage und ihre Art eigenthümlich entwickelt, als sie die Hinterlassenschaft der griechischen und römischen Stammgenossen in unterschiedenen Phasen in sich aufgenommen, mit ihrem Wesen verschmolzen und zu der Bildung der Neuzeit gestaltet hatten, begegnete ihre weit hinausstrebende Seefahrt der alten Bildung, zu welcher die Stammgenossen im fernen Osten fast zwei Jahrtausende vor ihnen abschließend gelangt waren. Erstaunt und verwundert sahen die lange von einander entfernten, lange entfremdeten Verwandten einander in's Antlitz. Aber noch heute behauptet jene alte, tief angelegte und vielseitig ausgebildete Kultur des östlichen Zweiges ihren Platz mit zäher Ausdauer gegen die bewegliche, alle Gebiete umfassende, rastlos vordringende Bildung der westlichen Zweige.

Am Südrande des großen Hochlandes, das den Kern der Länder Asiens bildet, erheben sich in gleichlaufenden Ketten die Bergreihen des Himalaja. Sie ziehen sich in einer Breite von etwa 40 bis 50 Meilen, in einer Länge von gegen 350 Meilen von Nordwesten gegen Südosten. Es sind die höchsten Gipfel, welche die Erde trägt.

Mit unabsehbaren Schneefeldern, mit weiten Gletschern bedeckt, ragen die schroffen Zacken und Spitzen des höchsten Kammes glänzend zum tropischen Himmel empor; kein Laut unterbricht die feierliche Stille dieser ernsten Alpennatur. Südwärts von diesen mächtigen weißen Zinnen drängen sich in einer zweiten Bergreihe, durch steile Schluchten getrennt, wiederum Gipfel an Gipfel. Auch hier keimt weder Moos noch Kraut; auch diese Bergreihe übersteigt noch die Grenzlinie der Vegetation. Viel weiter hinab zeigt eine dritte Bergreihe, deren mittlere Erhebung über zwölftausend Fuß beträgt, bis zu den Gipfeln Wälder europaeischer Art; in kühler frischer Luft sind die Rücken der Höhen mit Birken, Tannen und Eichen bewachsen. Unter diesem Gürtel nördlichen Baumwuchses folgen auf Höhen, die von einer Erhebung von 5000 Fuß allmählig herabsinken, dichte Waldungen indischer Fichten mächtigsten Wuchses. Abwärts von der Waldregion beginnt im Westen ein Hügelland, nach Osten hin ein sumpfiger Landstrich, von Lachen unterbrochen, welche die Bergwasser in der Niederung zurücklassen, mit undurchdringlichem Gestrüpp, hohen Dschangeln, üppig aufschießenden Gräsern bedeckt, von unheimlicher Schwüle: das Gebiet der Elephantenheerden, des Krokodils, der großen Schlangen.

Der mächtige Gebirgswall des Himalaja bestimmt die Natur und das Leben des weiten Landes, welches sich südwärts in ähnlicher Weise vor ihm ausbreitet, wie die Halbinsel Italien vor den europaeischen Alpen. Er schützt Hügelland und Ebenen vor den rauhen Winden, welche von Norden über das Hochland von Centralasien heranwehen; er hemmt die Regenwolken, die gesammelte Feuchtigkeit des Oceans, welche die Passatwinde vom Südmeer herantreiben. So müssen diese Wolken ihren Wasservorrath in die Ebenen am Fuße des Himalaja ergießen und die Sonnengluth in Kühlung, die verbrannte Vegetation in frisches Grün verwandeln. Durch ihre außerordentliche Erhebung bewahren die Gebirgsmassen des Himalaja trotz ihrer südlichen Lage so ungeheuere Eisfelder und Schneemassen, daß sie die mächtigsten Ströme der Erde in die Ebenen hinabsenden können. Der Centralgebirgsstock giebt dem Indus wie dem Ganges und dem Brahmaputra, d. h. dem Brahmasohn, den Ursprung.

Aus Schneefeldern, welche Alpenseen umgeben, fließt der Indus von einer Hochgebirgsfläche südwärts des höchsten Kammes herab. Er folgt zunächst einer Spalte zwischen den gleichlaufenden Bergketten nach Westen. Trotz der langen und strengen Winter dieser

Region gedeihen hier Gebirgsschafe und Ziegen, und der sandige Boden enthält Goldstaub. Südwärts vom Laufe des Flusses liegen Senkungen in den Bergen, deren Klima durch die Natur des Himmels und die Erhebung des Bodens sehr glücklich gemischt ist. Die größte derselben ist das von einem Oval von Schneebergen umgebene Thal von Kaçmira. Westlich von Kaçmira wendet der Indus seinen Lauf plötzlich nach Süden; er durchbricht die Bergreihen, welche ihm den Weg sperren, und begleitet nun den östlichen Abhang des Hochlandes von Iran bis zu seiner Mündung. Sobald der Fluß den Himalaja hinter sich gelassen, beginnt auf seinem linken Ufer ein Hügelland, das sich zwischen seinen Zuflüssen weit nach Osten hin ausbreitet, von gemäßigter Wärme und fruchtbarer Vegetation. Nachdem der Indus dann den Fünfstrom aufgenommen hat, wird sein Thal im Westen durch die nahe herantretenden Berge von Iran, im Osten durch eine weite wasserlose Steppe, welche sich von den Vorhöhen des Himalaja bis zum Meere hinabzieht und nur Büffelheerden, Eseln und Kameelen spärliche Nahrung giebt, enger begrenzt. Die Hitze wird größer je flacher das Land, je weiter der Fluß nach Süden strömt; der Boden berstet in den trockenen Monaten, und die Vegetation steht still. Die Ueberschwemmung des Flusses, welche ihr neue Kraft geben könnte, sobald der Schnee in den oberen Bergen schmilzt, wird durch die hohen Ufer auf weite Strecken gehindert. Das Delta, welches der Indus nach einem Laufe von 300 Meilen vor seiner Mündung bildet, enthält nur wenige Inseln guten Marschbodens. Das Meer überfluthet die flache Küste weit landeinwärts; höher die Flußarme hinauf hemmt Binsen- und Rohrgestrüpp den Anbau und Mangel an süßem Wasser eine dichtere Bevölkerung.

Nicht fern von den Quellen des Indus, gerade da, wo sich die höchsten Gipfel des Himalaja zusammendrängen, entspringen Jamuna und Ganga. Unter unerklimmbaren Bergkuppen von mehr als 20,000 Fuß Höhe fließen die Quellen des Ganges aus Schneefeldern hervor. Südwärts das Gebirge durchbrechend, gelangt der Ganges in die Ebenen; aber die Bergreihen, welche sich im Süden derselben erheben, der breite und dichtbewachsene Gürtel des Vindhja, zwingen den Fluß zur Wendung nach Osten. Durch eine Menge von Zuflüssen von Norden und Süden her verstärkt, gießt er alljährlich weite Ueberschwemmungen über die niedrigen Ufer aus und schafft damit den Ebenen, die er durchströmt, einen Fruchtboden, in welchem die tropische Vegetation in den üppigsten Trieben wuchert;

es ist das Land des Reises, der Baumwolle, des Zuckerrohrs, des blauen Lotus, der nährenden Bananen, der riesigen Feigenbäume. Am unteren Laufe des Ganges, wo sich der Brahmaputra ihm nähert, der zuerst ebenso durch die Parallelketten des Himalaja nach Osten fließt wie der Indus nach Westen, beginnt ein heißes feuchtes und üppiges Tiefland (Bengalen) von erschlaffendem Klima, mit Kokos- und Arekapalmen, mit Betelranken und Zimmetstauden, mit unendlichen Schlingpflanzen, welche die Baumstämme überwuchern und die höchsten Wipfel erklettern, bedeckt; der Fluß wird so breit, daß der Blick das andere Ufer nicht mehr erreicht. In dem Mündungsgebiete, welches der Ganges mit dem Brahmaputra vereinigt, aber schon wieder in viele Arme gespalten durchfließt, bilden diese Wassermassen heiße Sümpfe, in denen die Vegetation so übermächtig, die Dschangeln des Bambusrohrs so dick und undurchdringlich sind, daß sie dem Rhinoceros, dem Elephanten, dem Tiger, der in diesen morastigen Waldungen seine eigentliche Heimath hat, überlassen bleiben.

In diese weiten Gebiete, deren Ausdehnung von Nord nach Süd die Entfernung von Kap Skagen nach Kap Spartivento übertrifft, deren Breite von West nach Ost der Entfernung von Bayonne bis Odessa etwa gleichkommt, gelangte ein Zweig jener Völkerfamilie, deren Gemeinschaft oben bemerkt, deren Bildungsgrad vor der Trennung der Glieder oben angedeutet ist. Die Genossen dieses Zweiges nannten sich selbst: Arja, d. h. die Würdigen oder die Gebietenden. In den ältesten Zeugnissen ihrer Sprache und Poesie, die erhalten sind, rufen die Arja ihre Götter an, ihnen Raum zu geben gegen die Dasju [1]), Unterschied zu machen zwischen Arja und Dasju, die Dasju zur linken Hand zu stellen, die Waffen der Dasju von den Arja abzuwenden, die feindlichen Völker der Dasju vor den Arja zu beugen, Macht und Ruhm der Arja zu mehren, die „Schwarzhäute" den Arja zu unterwerfen [2]). In dem Epos der Inder werden schwarze Himavatbewohner (d. h. Bewohner der Schneeberge, des Himalaja) und über dem Mündungsdelta des Indus „schwarze Çudra" genannt.

1) Rigveda 1, 59, 2. 7, 5, 6. 10, 69, 6 vgl. Manu 10, 45. Daß im Rigveda unter den Dasju überhaupt Feinde, auch finstere Geister verstanden werden, ist unzweifelhaft und kann bei der Art der Inder, Irdisches und Ueberirdisches zusammenzuwerfen, nicht Wunder nehmen; Muir Sanskrit texts 2[2], 358 seqq. Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Dasju und dessen Sinn im Mahabharata Lassen ind. Alterth. 1[2], 633. — 2) Muir l. c. 5, 110. 113.

Mit demselben Namen, Çudra, bezeichneten die Arja die Bevölkerung, welche ihnen im Gangesthal unterthänig wurde, und als sie vom Indus- und Gangesthal an den Küsten des Dekhan nach Süden hin vordrangen, trafen sie auch hier auf Bevölkerungen ähnlicher Art. Noch heut zerfallen die Bewohner Indiens in zwei große Hauptmassen, welche durch Körperbildung und Sprache sich wesentlich von einander unterscheiden. In dem breiten und unzugänglichen Gürtel der Vindhjaberge, welcher die Halbinsel Dekhan von den Ebenen des Indus und Ganges scheidet, sitzen die Stämme der Gonda von dunkelschwarzer Farbe, dickem, langem und schwarzem Haar, wilden Sitten und eigenthümlicher Sprache. Diesen Völkern nahe verwandt sind die schlanken und schwarzen Bhilla von kleinem Wuchse, welche die westlichen Abhänge des Vindhja zum Meere hin, und die Kola, welche das Bergland von Suraschtra (Guzurate) bewohnen und noch jetzt zwei Drittel der Einwohnerzahl dieser Gebiete bilden [1]. Auf den östlichen Abfällen und Ausläufern des Vindhja sitzen im Süden die Kanda, im Norden die Paharia, gleichfalls von dunkler Hautfarbe und dichtem herabhängendem Haar. Von diesen rohen Stämmen verschieden, minder dunkler Farbe und anderer Lebensweise zugethan sind die Stämme, welche die Küsten des Dekhan inne haben, die Karnata, die Tuluva und Malabaren im Westen, die Tamila (Tamulen) und die Telinga im Osten. Allen diesen Stämmen stehen die Arja von heller Farbe und entschieden kaukasischem Gepräge gegenüber, welche einst die Sanscritsprache redeten und heute noch kennen, welchen die Kulturentwickelung in diesen weiten Ländern angehört.

Dieses Nebeneinander zweier Bevölkerungen, deren eine die besten Gebiete des Landes inne hat, während von der anderen nur Trümmer (zusammenhängende Massen derselben nur in den unzugänglichsten Gebieten) vorhanden sind, die Andeutungen jener Gebete, nach denen einst die hellfarbige Bevölkerung am Indus gegen „Schwarzhäute“ im Kampf stand, die Thatsache, daß die Hellfarbigen am Ganges wie an den Küsten des Dekhan gegen die dunkleren Volksklassen, welche sie hier vorfanden, von jeher eine ausschließende und verachtende Stellung eingenommen haben, begründen die Schlußfolge, daß der dunklen Bevölkerung einst das ganze Gebiet vom Indus bis zur Gangesmündung, vom Himalaja bis zum Kap Ko-

1) Lassen a. a. O. 1², 440.

worin gehört haben wird, daß die Arja eingewandert sind, daß diese Einwanderer die ältere Bevölkerung theils zurückgedrängt, d. h. in schwer zugängliche Gebirgslandschaften und in die Sumpfstrecken getrieben, theils unter ihre Herrschaft gezwungen und ihrer Kultur theilhaft gemacht haben, theils in unterdrückter und verachteter Lage unter sich wohnen ließen, wie noch heute. Wir können diesen Proceß der Zurückdrängung und Kultivirung der alten Bevölkerung in historischer Zeit an den Küsten des Dekhan, auf Ceylon verfolgen; wir müssen aus der Stellung der Reste der alten Bevölkerung am Ganges, aus jenen Anrufungen der Arja, die aus einer Zeit stammen, da die Arja das Gangesland noch nicht besetzt hatten, schließen, daß ähnliche Vorgänge in noch schärferer Form am Indus stattgefunden haben. Die heute noch lebenden Sprachen dieser Bewohner Indiens neben und unter den Arja faßt die neuere Forschung nach dem Vorgange der Inder selbst unter dem Namen der Nischada- und Dravidasprachen zusammen [1]). Die Sprache der Brahui im Westen des Indus — sie saßen hier, als die Arja kamen, oder wichen hierher seitwärts aus — das Kanaresische, das Malajalam, die Sprache der Tamila, der Telinga, das Badaga der Bewohner der Nilagiriberge auf der Südspitze des Dekhan, sind einander nahe verwandt; welchem der großen Sprachstämme sie zuzutheilen sind, steht noch nicht fest [2]).

Die Einwanderung der Arja in Indien ist von Westen her erfolgt. Sie stehen mit den Bewohnern des Hochlandes von Iran, insbesondere denen der östlichen Hälfte desselben, in den nächsten Beziehungen. Auch diese nennen sich Arja, wenn auch der Name hier Airja oder Arija, bei den Griechen Arioi lautet. Die Sprache der Arja ist mit der der religiösen Urkunden Irans, mit der Sprache des Avesta in nächster, mit der Sprache der Westhälfte von Iran, der der Urkunden des Dareios und Xerxes, in sehr naher Verwandtschaft. Die religiösen Anschauungen der Iranier und Inder bieten auffallende Züge gleichartigen Charakters. Eine ansehnliche Zahl von Götternamen, Mythen, Opfern und Gebräuchen findet sich hier wie dort, wenn auch deren Bedeutung in Indien und Iran nicht immer dieselbe geblieben, in einigen Fällen die entgegengesetzte geworden ist.

---

1) Lassen a. a. O. 1², 461. — 2) Die Sprache der Kola und Santal ist jedoch nach Whitney (Language p. 327) von den Dravida-Sprachen völlig verschieden. Lassens Ansicht über das Verhältniß der Vindhja-Stämme zu den Dravida und Nischada a. a. O. 1², 456.

Ueberdies finden wir die Arja in Indien zunächst nur an den Grenzen Irans, auf das Gebiet des Indus und der Fünfströme beschränkt; hier im Westen haben die Arja die ausgedehntesten Sitze inne, und ihre ältesten Urkunden erwähnen häufig den Indus nicht den Ganges[1]). Auch der Name, mit welchem die Arja das Land im Süden des Vindhja bezeichnen, Dakschinapatha (Dekhan), d. h. Pfad zur Rechten[2]), bestätigt wol die durch die angeführten Gründe festgestellte Thatsache, daß die Arja von Westen her gekommen sind.

Hiernach ist außer Zweifel, daß die Arja, von den Höhen Irans herabsteigend, zunächst das Thal des Indus und seiner fünf Nebenflüsse, die ihm zuletzt vereinigt von Nordosten her zuströmen, besetzt haben, so weit sie Weidestrecken und Ackerland fanden, d. h. ostwärts bis zu jener Wüste hin, welche das Industhal vom Gangeslande scheidet. Den Fluß, welcher ihr Land bewässerte, ihre Weiden tränkte, ihr Leben bestimmte, nannten sie Sindhu (bei Plinius Sindus), d. h. den Strom[3]). Es ist wol das Gebiet des Indus mit dem Pandschab, welches das Avesta mit dem Lande: „hapta hindu" (hendu), d. h. die sieben Ströme, meint. Die Inschriften des Dareios nennen die Anwohner des Indus Idhus. Die Griechen geben diese Bezeichnungen durch Indos und Indoi wieder.

Läßt sich die Zeit bestimmen, zu welcher die Arja in Indien eingewandert sind, das Industhal besetzt haben? Es wird im Fortgang erhellen, daß die Arja erst in später Zeit begonnen haben, die Namen der Könige ihrer Staaten aufzuzeichnen, daß sie ihre Legenden, die Ereignisse ihrer Geschichte niemals in irgend genügender Weise geschrieben, daß keine zuverlässige Zeitrechnung bei ihnen anzutreffen ist. Wir können selbst mit Hülfe der Angaben der Abendländer für die Dynastieen des in der alten Zeit bedeutendsten Reiches am Ganges, des Reiches von Magadha, mit einiger Sicherheit nur bis zum Jahre 800 v. Chr. hinaufgelangen. Geboten die Arja aber um diese Zeit nicht nur am oberen, sondern auch am unteren Ganges, so müssen sie bereits Jahrhunderte früher am Indus ansässig gewesen sein. Wären jene Erzählungen von der Grün-

---

1) Die Ganga wird im Rigveda nur zweimal erwähnt und zwar ohne Hervorhebung und Beiwort im zehnten Buche (10, 75, 5. 64, 9.), welches zudem jüngeren Ursprungs ist; Roth zur Literatur und Geschichte des Veda S. 127. 136. 137. 139. — 2) Diese Bezeichnung könnte freilich auch daher rühren, daß die Inder nach Osten gewendet beten. — 3) Die Wurzel syand bedeutet fließen.

dung des assyrischen Reiches, vom Kriege der Semiramis am Indus (II, 9 ff.) historisch, so müßten die Arja bereits zur Zeit dieser Gründung, d. h. um das Jahr 1500 v. Chr. im Induslande heimisch gewesen sein, so hätten sie hier unter einer Königsherrschaft gestanden, die sehr große Streitkräfte ins Feld zu führen vermochte, so hätten die Arja bereits damals den Gebrauch der Elephanten im Kriege gekannt. Der Name des Königs der Inder, der der Semiramis entgegentritt und sie zurückschlägt, Stabrobates, würde der Sprache der Arja gemäß Çtaorapati, d. h. Herr der Rinder, lauten. Aber wir können, nach dem, was oben (II, 15 ff.) ausgeführt wurde, diese Erzählung nur für die Anschauungen des medopersischen Epos von der Gründung des assyrischen Reiches, von Zügen seiner Herrscher nach dem fernen Osten gelten lassen; wir können somit in deren Angaben über Indien höchstens die Kunde wiedergegeben finden, welche man im siebenten oder sechsten Jahrhundert in der Westhälfte Irans über Indien besaß und auch diese nur in einer den Absichten dieser Gesänge entsprechenden Gestaltung. Die Denkmale der Könige Assyriens zeigten uns den Elephanten und das Rhinoceros als dem zweiten Salmanassar, der von 859 bis 823 v. Chr. regierte, dargebrachte Tribute (II, 209); die Inschriften Bin Nirar's III (810—781 v. Chr.) deuteten auf Züge dieses Königs bis nach Baktrien (II, 212); die Heerzüge Tiglath Pilesar's II (745—727 v. Chr.) auf dem Hochlande von Iran konnten wir bis nach Arachosien verfolgen (II, 219). Bestimmte Kunde vom Induslande haben somit die assyrischen Tafeln wenigstens bis jetzt noch nicht ergeben. Arrian hat eine Notiz aufbehalten, nach welcher die Astakener und Assakaner, „indische Völker" auf dem rechten Ufer des Indus zwischen diesem und dem Kophen (Kabul), einst den Assyrern gehorcht hätten[1]). Das Epos der Inder rühmt die Rosse der Açvaka, die auch ihm ein indisches Volk sind; wir werden sie für die Assakaner Arrians halten dürfen. Alexander von Makedonien fand sie in jenem Gebiete; auf ihren hochliegenden Bergtriften konnten sie ihm zahlreiche Streiter entgegenstellen. Aber Arrians Notiz, auch wenn man ihr Beachtung zu Theil werden lassen wollte, fördert die Beantwortung der Frage nicht weit, wann die Arja in das Industhal gelangten, da sie im Dunkel läßt, zu welcher Zeit die Açvaka den Assyrern unterthan wurden. Bessere Ausbeute scheinen die Bücher der Hebraeer zu gewähren. Wir sahen, wie König

1) Arrian. Ind. 1, 3. Anab. 4, 25.

Salomo von Israel und König Hiram von Tyros um das Jahr 990 v. Chr. bei Elath an der Nordostspitze des arabischen Busens Schiffe bauen und ausrüsten ließen, die die Lande des Südens aufsuchen sollten, und welche Reichthümer die Fahrten derselben nach je dreijähriger Abwesenheit aus Ophir heimführten (II, 217). Sie bringen Gold und Silber und köstliche Steine, sehr viel Sandelholz, „wie seitdem nicht gesehen worden", Pfauen, Affen, Elfenbein zurück[1]). Elfenbein, Sandelholz, Affen, Pfauen gehören Indien, Sandelholz und Pfauen diesem Lande ausschließlich an. Freilich könnten diese durch den Verkehr der Südaraber oder der Inder selbst an die Südküste Arabiens, an die Somaliküste Ostafrika's gelangt sein (I, 236); aber um sie hier einzutauschen, hätten die Schiffe Salomo's und Hirams Abwesenheiten von je drei Jahren nicht bedurft. Entscheidend für unsere Frage ist, daß die Namen, mit denen die Hebraeer Affen, Pfauen und Sandelholz bezeichnen: kophim, tukijim, almugim dem Sanskrit angehören (kapi, çikhi, valgu), woraus folgt, daß die Arja um das Jahr 1000 v. Chr. im Besitz mindestens des Induslandes, der Küste dieses Gebietes gewesen sein müssen. Das Gesetzbuch der Arja nennt ein Volk Abhira; nach dem Epos der Arja besitzt dies Volk Kühe, Ziegen, Schafe und Kameele. Ptolemaeos setzt ein Land: Abiria an die Mündung des Indus; ein Stamm des Namens Ahir hat noch heute die Küste der Halbinsel Kaschtha inne[2]). Diese Abhira könnten sonach sehr wol mit dem Ophir der Hebraeer gemeint sein. Die Völkertafel der Genesis stellt Ophir freilich zu den Stämmen, die von Joktan abstammen sollen; aber sie faßt wol unter den Nachkommen Joktans alle den Hebraeern bekannten Völker des Südostens zusammen. Brachten die Schiffe Hirams und Salomo's von den Fahrten an die Indusmündung viel Gold zurück, so kann dieses, da sich am unteren Indus kein Gold findet, nur aus dem oberen Industhal, welches reich an Gold ist, und aus anderen Hochthälern des Himalaja, deren Bergströme Gold führen, hierher gebracht sein. Danach muß um das Jahr 1000 v. Chr. schon ein lebhafter Verkehr zwischen dem oberen und unteren Indus vorhanden gewesen sein. Wenn ferner die Phoeniker und Hebraeer bei den Abhira Sandelholz eingekauft haben, so konnte auch dieses nur durch Seeverkehr und Küstenschifffahrt, welche bei den regelmäßig wehenden

---

1) Könige, 1, 9, 26—28. 10, 11. 12. 22. — 2) Lassen a. a. O. 1², 651 ff. 2², 595 ff.

Monsunen im indischen Meere nicht schwierig ist, zur Indusmündung gelangen, da der Sandelbaum ausschließlich und allein in der Sonnengluth der Malabarküste gedeiht. Wie es sich mit diesem Verkehr verhalten haben mag — gingen Produkte Indiens und unter diesen sogar solche, die nicht dem Induslande angehören, unter Namen, die ihnen die Arja gegeben, um das Jahr 1000 v. Chr. außer Landes, so müssen die Arja bereits Jahrhunderte zuvor im Induslande seßhaft geworden sein. Aus diesem Grunde, welcher durch einige weiterhin anzuführende Umstände verstärkt wird, dürfen wir annehmen, daß die Arja nicht lange nach dem Jahre 2000 v. Chr., d. h. um die Zeit, da das Reich Elam im Thale des Euphrat und Tigris vorherrschend war, da Assyrien noch unter der Herrschaft Babylons stand, da das Reich von Memphis von den Hyksos beherrscht wurde, in das Thal des Indus hinabgestiegen sein werden.

Weitere Nachrichten aus dem Westen über die Arja erhalten wir erst vom Jahre 500 v. Chr. abwärts. Daß des Kyros Waffen den Indus erreicht haben, ist nicht unwahrscheinlich. Jene Astakener und Assakaner sollen nach den Assyrern auch den Medern gehorcht haben; danach habe Kyros, des Kambyses Sohn, ihnen Tribut auferlegt [1]). Da Kyros Baktrien unterworfen, in Arachosien gekämpft, Gedrosien durchzogen hat, ist wol anzunehmen, daß er auch ein Volk der Arja auf dem rechten Ufer des Indus zur Tributleistung gezwungen hat. Im Kampfe mit den Derbikken, denen Inder mit Elephanten als Helfer zur Seite standen, hat Kyros nach der Erzählung des Ktesias den Tod gefunden (Bd. IV). Dareios schickte, wie Herodot erzählt, Kundschafter zur Erforschung des Induslandes aus. Von Arachosien aufbrechend, hätten diese von Kaspapyros (Kaçpapura), einer Stadt, die nach Hekataeos den Gandarern gehörte [2]), d. h. wol von Kabura (Kabul) aus den Indus hinabfahrend das Meer erreicht. Danach habe Dareios die Inder an jenem Fluß unterworfen. Die Gandarer steuerten ihm nach Herodots Bericht gemeinsam mit den Arachoten und Sattagyden 170 Talente Goldes jährlich; die übrigen Inder aber entrichteten einen größeren Tribut als alle anderen Satrapien: 360 Talente Goldes [3]). Die Inder, die diesen Tribut zahlten, waren nach Herodots Angabe die nördlichsten und die kriegerischesten dieses großen Volkes. Sie wohnten der Stadt Kaspapyros, also wol Kabul benachbart; ihre Lebensweise

1) Arrian. Ind. 1, 3. — 2) Steph. s. v. — 3) Herod. 3, 94. 105. 4, 44.

sei der der Baktrer ähnlich, und das Gold holten sie aus einer Sandwüste, wo Ameisen, kleiner als Hunde, aber größer als Füchse, den Goldstaub ausgrüben [1]. Dareios selbst berichtet in den Inschriften von Persepolis, daß ihm die Gandarer und die Inder gehorcht hätten (Bd. IV). Wie Herodot, fassen diese Inschriften die Stämme der Arja auf dem rechten Ufer des Indus wol bis zum Kabul hinab unter dem Namen Inder zusammen. In diesen wären dann auch jene Açvaka einbegriffen gewesen. Die Gandarer saßen wol, wie die Nachbarschaft und die Verbindung mit den Arachoten zeigt, im Süden des Kabul. Das Epos der Inder läßt die Tochter des Königs der Gandhara dem Könige der Bharata, die zwischen der Jamuna und dem Ganges sitzen, vermählt werden, und die Schriften der Buddhisten bezeichnen die Brahmanen der Gandarer als die schlechtesten Indiens [2]. Auch im Heereszuge des Xerxes führt Herodot die Gandarer getrennt von den übrigen, dem Perserreiche unterworfenen Indern auf. Die ersteren, sagt er, seien wie die Baktrer gerüstet gewesen; mit den anderen seien die Aethiopen des Ostens gezogen, fast wie die Inder bewehrt. Aber auf den Köpfen hätten sie die Häute von Pferdeköpfen getragen mit aufrecht stehenden Ohren und der Mähne, und ihre Schilder hätten aus Kranichfellen bestanden. Diese Aethiopen des Ostens seien von den anderen zwar in der Gestalt und Art nicht verschieden, aber durch die Sprache und das Haar. Die libyschen Aethiopen, d. h. die Neger, hätten das krauseste Haar von allen Menschen; aber das der Aethiopen des Ostens falle schlicht herab [3]. Daß sich wie in des Xerxes Tagen auf dem rechten Ufer des Indus auch noch heute Trümmer jener dunkelfarbigen vorarischen Bevölkerung Indiens finden, ist bereits bemerkt (S. 10).

Von den Indern, „welche dem Dareios niemals gehorchten" [4], berichtet Herodot, daß sie von allen Völkern, über welche man etwas Bestimmtes wisse, am weitesten nach Osten wohnten; noch weiter nach Osten sei Einöde wegen des Sandes. Das Volk der Inder sei das größeste von allen und der Indus der einzige Fluß, welcher außer dem Nil Krokodile (es sind Alligatoren) habe [5]. Wie die entferntesten Theile der Erde das Beste besäßen, so auch Indien, das äußerste nach Osten hin bewohnte Land. Die Vögel und die Vierfüßer seien hier viel größer als anderswo, mit Ausnahme des Pferdes; denn die

1) Herod. 3, 102 ff. — 2) Mahavança ed. Turnour p. 47. — 3) Herod. 7, 66. 70. — 4) Herod. 3, 101. — 5) Herod. 3, 94. 4, 44.

nisaeischen Pferde der Meder seien größer als die der Inder; und dazu habe Indien eine ungeheure Menge Goldes, von dem einiges gegraben, anderes von den Flüssen herbeigeführt, anderes endlich aus jener Wüste geholt werde, und die wilden Bäume in Indien trügen eine Wolle, welche an Schönheit und Güte der Schafwolle voranstehe; die Inder benutzten sie als Kleidung. Es gäbe viele Völker der Inder, und sie sprächen verschiedene Sprachen. Einige seien seßhaft, einige wohnten in den Sümpfen der Flüsse und nährten sich von rohen Fischen, die sie auf Nachen von Schilfrohr einfingen, und jeder Ansatz dieses Rohres gebe einen Nachen. Diese Inder trügen Kleider von Bast, welchen sie wie Teppiche flechten und dann wie einen Panzer überziehen. Ostwärts von diesen wohnten die Padaeer, welche umherwanderten, rohes Fleisch äßen und den, der unter ihnen krank würde, auch den nächsten Verwandten, tödteten, um dann den Leichnam aufzuessen; ebenso thäten die Weiber. Und auch die wenigen, die zu hohem Alter kämen, tödteten sie, um sie zu essen. Andere indische Völker lebten nur von Kräutern, die sie gekocht verzehrten, und bekümmerten sich weder um ihre Kranken noch um die Leichen, die sie wie jene an wüste Oerter brächten. Alle bezeichneten Völker aber seien von schwarzer Farbe[1]).

Dies die ältesten Nachrichten aus dem Abendlande über die alte, vorarische Bevölkerung Indiens und über die „Schwarzhäute" des Rigveda; wir verdanken sie Herodot. Seine Angaben über ihre Körperbildung sind völlig zutreffend, die über ihre Rohheit mögen übertrieben sein; aber auch heute noch lebt ein Theil dieser alten Stämme in Sumpf und Gebirge in halb thierischer Wildheit.

Der Gegensatz der hellfarbigen und dunkelen Bevölkerung Indiens, der Arja und der alten Einwohner dieses Landes ist auch dem Ktesias nicht entgangen. Indien, so behauptet dieser, sei ebenso groß wie das übrige Asien und die Inder fast noch zahlreicher als die übrigen Völker zusammengenommen. Die Inder seien von weißer und von schwarzer Farbe; er selbst habe weiße Inder gesehen: fünf Männer und zwei Frauen. Die Sonne erscheine in Indien zehnmal größer, als in anderen Ländern, und die Hitze des Landes sei erstickend. Der Indus sei ein großer Fluß, welcher sowohl Bergland als Ebenen durchströme; an den schmalsten Stellen nehme das Wasser einen Raum von 40 Stadien, d. h. einer Meile, an den breitesten von

1) Herod. 3, 96. 98 ff.

100 Stadien ein [1]). Dieser Fluß bewässere das Land; denn es regne in Indien nicht, noch seien dort Gewitter, wol aber starke Stürme, welche Alles mit sich fortrissen [2]). Am Indus wachse Schilfrohr, kleines und größeres; die stärksten Rohre könnten zwei Männer nicht umspannen, und die Höhe der größesten sei der eines Schiffsmastes gleich [3]). Auch die Palmen brächten in Indien dreimal so große Früchte als in Babylonien, und die Schafe und Ziegen der Inder würden so groß wie sonst Esel und hätten so große Schwänze, daß sie ihnen abgeschnitten werden müßten, damit sie gehen könnten. Weiter schildert Ktesias die großen Hühner Indiens mit bunten Kämmen und breiten Schwänzen von goldener, dunkelblauer und smaragdener Farbe, die Pfauen, die bunten Vögel mit rothem Gesicht, dunkelblauem Halse und schwarzem Bart, welche eine menschliche Zunge hätten und indisch zu reden verständen aber auch hellenisch reden könnten, wenn sie es gelernt hätten, die kleinen Affen mit vier Ellen langen Schwänzen [4]). Er beschreibt den Hellenen zuerst den Elephanten [5]); er selbst habe solche Thiere gesehen und sei zugegen gewesen, als Elephanten des Perserkönigs in Babylon Palmen mit der Wurzel aus der Erde gerissen hätten. Diese Thiere vermöchten auch die Mauern der Städte umzuwerfen. Dem Könige der Inder zögen im Kriege 100,000 Elephanten vorauf; 3000 der stärksten und tapfersten folgten ihm [6]).

---

1) Ctes. Ecl. 1. — 2) Ecl. 1. 8. — 3) Ecl. 6. — 4) Ecl. 3. Aelian 16, 2. — 5) Herodot erwähnt des Elephanten nur im Vorübergehen in Libyen: 4, 191. — 6) Aelian 17, 29. Auch Arrian (anab. 4, 14) behauptet, der Indus sei 100 Stadien breit und noch breiter; auch Megasthenes erzählt, daß die Elephanten Mauern zerrissen und das Bambusrohr klafterdick würde; Strabon p. 711. Daß Ktesias persisch-baktrischen Erzählungen folgte, erhellt daraus, daß alle seine Geschichten im nordwestlichen Indien spielen. Er weiß, daß Indien ein Kulturland ist, wenn er auch glaubt, daß es nur einem Könige gehorcht; er kennt die Verehrung der Inder gegen ihre Könige, ihre Todesverachtung und einige Produkte der indischen Industrie. Die Fabelsagen von den Pygmaeen, den Hundsköpfen, den Ohrliegern, Schattenfüßern, Makrobiern hat er wohl nacherzählt aber nicht erfunden. Aehnliche Wunderdinge von Hundsköpfen, von Menschen ohne Kopf, Einhörnern erzählt Herodot, nur daß er diese Geschichten zu den westlichen Aethiopen setzt, nicht zu den östlichen (4, 191). Von den Pygmaeen hatte Homer bereits gesungen (Il. 3, 6), von den Ohrliegern und Schattenfüßern Hekataeos gesprochen (fragm. ed. Klausen 265. 266) wie Aristophanes (aves 1556). Von den Greifen, den einäugigen Arimaspen, den langlebenden glückseligen Hyperboreern hatte lange vor Ktesias Aristeas von Prokonnesos erzählt und Aeschylos gesungen (oben II, 322). Me-

Nachdem Alexanders von Makedonien Heere im Pandschab gelagert, wissen die Griechen Genaueres von Indien zu berichten. Megasthenes versichert, Indiens Erstreckung von West nach Ost betrage 15,000 bis 16,000 Stadien (380 bis 400 Meilen) und 22,000 Stadien (550 Meilen) von Norden nach Süden [1]), Entfernungen, bei welchen er nicht allzu stark irrte; in der Luftlinie gemessen, würden diese Ausdehnungen 13,600 und 16,400 Stadien (340 und 410 Meilen) betragen. Im Norden sei Indien von großen Bergen begrenzt, welche die Griechen Kaukasos, die Inder aber Paropamisos (Paropanischadha [2]) und Emodos oder Imaos nennten. Emodos ist wie Imaos griechische Umbildung des altindischen Namens Haimavata (Himavat) für den Himalaja [3]). Indien habe viele und große Berge, aber doch noch größere Ebenen, und auch die Berge seien mit frucht-

gasthenes wiederholt die Sagen von den Pygmaeen, Ohrliegern, Schattenfüßern, Hundsköpfen und führt noch zur Bereicherung Mundlose und andere Wundervölker hinzu. Ktesias hat mithin sowol seine Vorgänger als Nachfolger in diesen Geschichten. Die phantastische Welt, mit der sich die Inder umgaben, die Spottnamen und sonderbaren Eigenschaften, welche sie einigen Stämmen der alten Bevölkerung und entfernten Völkern beilegten, gelangten zu den Persern und von diesen zu den Griechen. „Kirata" von kleinem Wuchs im östlichen Himalaja, gegen welche Vishnu's Vogel kämpft, Çunamukhas (die Hundsköpfe), „stirnäugige" Menschenfresser, „Einfüßer", welche „sehr schnelle Pferde" als Tribut bringen, haben sich im indischen Epos und in andern Schriften gefunden. Am Götterberge Meru wohnen den Indern die Uttara Kuru, d. h. die nördlichen Kuru, welche 10,000 Jahre leben, bei welchen keine Hitze herrscht, wo die Ströme in goldenen Betten fließen und statt der Kiesel Perlen und Edelsteine führen; Lassen ind. Alterth. 1, 511. 2, 653. 693 ff.; Muir l. c. 2², 324 seqq. Nach der Kosmologie der Buddhisten, deren Sutra die Uttara Kuru ebenfalls kennen, ist der Meru der Mittelpunkt der Welt. Südwärts vom Meru liegt Dschambudvipa, nordwärts das Gebiet der Uttara Kuru, die 1000 Jahre leben, während die Bewohner Dschambudvipa's nur 100 Jahre leben; Burnouf introduction à l'histoire du Bouddhisme p. 177, Köppen Buddh. S. 233. Ptolemaeos setzt offenbar nach indischen Nachrichten die Ὄττορα Κόῤῥα nordwärts vom Imaos, jenseit der höchsten Kette, die den Indern für den Abhang des Götterberges Meru galt. Dieses Land und Volk ist deutlich der Garten des Jima und seiner Erwählten, den der Mythus Irans an den Götterberg setzt; es sind die langlebenden Hyperboreer der Griechen, die im hohen Norden jenseit der Rhipaeen wohnen, ein alter gemeinsamer Mythus des arischen und griechischen Zweiges der Indogermanen.

1) Megasthenes und Eratosthenes bei Strabon p. 689. 690. Arrian. Ind. 3, 8. — 2) So erklärt Lassen Paropamisos: Paropa-nischadha niederes Gebirge, im Gegensatz zu Nischadha hohes Gebirge, mit welchem dann der hohe Kamm des Hindukusch gemeint sei; Lassen a. a. O. 1², 27 N. 4. — 3) Muir sanskr. texts 2², 324. 328.

tragenden Bäumen bedeckt, und im Innern bärgen sie Edelsteine vieler Art: Krystalle, Karfunkel und andere; auch Gold- und Silberadern, Metalle und Salz zum Ausgraben seien vorhanden [1]), und die Flüsse führten Gold aus den Bergen mit hinunter [2]). Indien besitze die größten und meisten Ströme der Welt. Der Indus sei größer als der Nil und alle Flüsse Asiens; der Ganges aber, welcher sich nach Morgen wende sobald er die Ebene erreiche, schon groß an seiner Quelle, habe eine Breite von 100 Stadien (2½ Meilen); an vielen Orten bilde er Seen, so daß das jenseitige Ufer nicht erblickt werden könne; seine Tiefe betrage 20 Klafter [3]). Die erste Angabe ist übertrieben, die zweite für den unteren Lauf richtig. In den Indus flossen nach des Megasthenes Angabe 15, in den Ganges 19 schiffbare Nebenflüsse, deren Namen er sämmtlich aufzuzählen wußte [4]); im Ganzen gebe es 58 schiffbare Flüsse in Indien.

Diese Fülle von Strömen in Indien erklären die Griechen daraus, daß die Länder, welche Indien umgeben, Ariana (so bezeichnen die Griechen das östliche Iran), Baktrien und das Land der Skythen, höher seien als Indien, so daß die Gewässer von dort nach Indien hinab und hier zusammenfließen müßten [5]). Diese seien dann wieder die Ursache der großen Fruchtbarkeit Indiens, welche die Griechen übereinstimmend rühmen. Denn die Flüsse führten nicht nur, wie Nearch bemerkt, weiche und gute Erde von den Bergen ins Land [6]), sondern sie durchzögen es auch dergestalt, daß es, überall bewässert, ein Fruchtgarten werde [7]). Durch seine Flüsse, sagt Onesikritos, werde Indien besser bewässert als Aegypten durch den Nil. Denn der Nil fließe auf geradem Wege durch langes und schmales Land und gelange dadurch in immer verschiedene Himmelsstriche und Beschaffenheiten der Luft; die indischen Ströme flössen dagegen durch viel größere und breitere Ebenen und verweilten lange in demselben Himmelsstrich; darum seien sie nährender als der Nil und ihre Fische größer als die Nilfische [8]), und sie erfrischten das Land besser durch ihre feuchten Ausdünstungen [9]). Dazu kämen dann die Ueberschwemmungen der Ströme und die andere Bewässerung des Landes durch die starken Regen, welche alljährlich zu bestimmter Zeit mit den regelmäßigen

1) Strabon p. 690. 691. — 2) Diod. 2, 35. Strabon p. 700. 717. — 3) Megasthenes bei Strabon p. 690. 702 cf. Arrian. Ind. 4; Diodor giebt dem oberen Ganges eine Breite von 30 Stadien, bei Palibothra von 32; 2, 37. 17, 93. — 4) Arrian. Ind. 4. — 5) Diod. 2, 37. — 6) Strabon p. 691. — 7) Diod. 2, 37. — 8) Strabon p. 695. — 9) Diod. 2, 37.

Winden anhaltend herabfielen, so daß die Flüsse wol 20 Ellen über ihr Bett emporstiegen (eine völlig genaue Angabe) und die Ebenen sogar an vielen Orten sumpfig würden[1]), wodurch es auch geschehe, daß der Indus zuweilen sein Bett verändere[2]). Da nun Indien dieselbe Sonnenwärme habe wie Arabien und Aethiopien (denn Indien liege weit nach Süden, und in den südlichsten Theilen des Landes sehe man das Sternbild des Bären nicht mehr, und die Schatten fielen nach der anderen Seite, d. h. nach Süden[3]), aber viel besser bewässert sei und die Luft dort feuchter als in jenen Ländern, würden die Thiere des Wassers, der Luft und des Landes in Indien viel größer und stärker als irgendwo sonst[4]), und da das fließende wie das vom Himmel fallende Wasser von der Sonnenwärme gekocht würde, sei der Wuchs der Wurzeln und Pflanzen so trefflich und saftig. Die Stärke des Tigers, der nach Megasthenes' Versicherung noch einmal so groß wie der Löwe werde, die Gelehrigkeit des Elephanten, die Pracht der Vögel bewunderten die Griechen. Den Wallfisch erblickten sie mit Schrecken zum ersten Mal in den indischen Gewässern; mit verdoppelten Ruderschlägen ließ Nearch seine Schiffe zum Kampf gegen diese friedlichen Ungethüme des Meeres vortreiben.

Nach des Megasthenes für das Gangesland richtiger Behauptung wurde zweimal in Indien geerntet; zur Wintersaat dienten Reis und Gerste und andere den Hellenen unbekannte Fruchtarten, zur Sommersaat Bosmoron, Sesam und Reis, und während der Regenzeit werde Flachs und Hirse gebaut, so daß man in Indien von Mangel und Hungersnoth nichts wisse[5]). Ebenso üppig wüchsen Kräuter und Rohr; es gäbe ein Schilfrohr in Indien, welches Honig ohne Bienen erzeuge (das Zuckerrohr), und im südlichen Indien wüchsen Zimmt und Narde und die übrigen Gewürze ebenso gut wie in Arabien und Aethiopien[6]). Die Griechen wußten nicht, daß der Zimmtbaum allein in Indien heimisch ist und daß sie dessen Rinde zwar über Arabien, aber stets aus Indien erhalten hatten. Mit Wurzeln, heilsamen sowol als schädlichen, seien sogar die Sümpfe Indiens erfüllt; die Bäume aber wüchsen in Indien viel größer als anderswo; es seien dort Bäume, deren Höhe der Pfeilschuß nicht erreiche, deren Blätter so groß wie Schilde wären. Auch andere Baumstämme

---

1) Strabon p. 690. 691. — 2) Aristobul bei Strabon p. 692. 693. Vgl. Curtius 8, 30 ed. Mützell. — 3) Diese vollkommen richtigen Angaben hat Megasthenes bei Strabon p. 76. Diod. 2, 35. — 4) Strabon p. 695. Diod. 2, 35. — 5) Strabon p. 690. 693. — 6) Strabon p. 695.

wären dort, welche fünf Männer nicht umspannen könnten, die ihre Zweige, als wenn sie niedergebogen würden, abwärts richteten, so daß sie die Erde wieder berührten und dann, von Neuem emporsteigend, neue Stämme bildeten, die wieder andere Absenker trieben, so daß aus einem Baum ein großes Laubdach entstünde, welches einem Zelte, das von vielen Säulen gestützt sei, ähnlich sähe. Funfzig, selbst 400 Reiter könnten unter einem solchen Baume Mittagsruhe im Schatten halten; ja, Nearch erzählt, daß es Bäume dieser Art gebe, unter denen 10,000 Menschen Platz fänden [1]). Auch gebe es Bäume in Indien, welche berauschende Früchte trügen. Weder die Beschreibung des indischen Feigenbaums noch die Angaben über dessen weite Schattendächer sind übertrieben. Mit den berauschenden Baumfrüchten sind wol die der Fächer- und Kokospalmen gemeint, die Palmwein hergeben [2]).

Die nördlichen d. h. hellfarbigen Inder, die Arja, sollen nach den Berichten der Griechen aus dieser Zeit an Hautfarbe und Gestalt am meisten den Aegyptern gleichen. Die Inder seien leicht, zierlich und schlank von Körperbau und ihr Gewicht nicht so stark wie das der übrigen Völker. Von Krankheiten würden sie nicht geplagt, da das Klima gesund sei und das Land reine Luft, klares Wasser und gute Früchte habe. Die südlichen Inder, d. h. die nicht arische Bevölkerung, die damals im Dekhan weit weniger von arischen und anderen Ansiedlern durchbrochen war als heute und weit massenhafter bei einander gewesen sein muß, seien nicht ganz so schwarz wie die Aethiopen (die Neger) und hätten auch deren Stumpfnase und wolliges Haar nicht. Strabon meint, die weniger schwarze Farbe werde von der feuchteren Luft Indiens herrühren, die auch das Haar dieser Völker schlaff herabfallen lasse [3]). Von den 200 Millionen, auf welche heute die Bevölkerung Indiens geschätzt wird, stammen von den Arja oder haben deren Kultur angenommen mehr als 150 Millionen. Die Zahl der dunkelfarbigen Stämme, welche in den Gebirgen und den weiten Sumpfstrecken hausen, die von der Herrschaft der Arja, der Mohammedaner, der Engländer frei und zugleich jeder Kultur fremd geblieben sind, wird auf 12 Millionen geschätzt.

---

1) Strabon p. 694. Arrian. Ind. 11. — 2) Strabon p. 692. 693. Arrian (Ind. 7) nennt den Sanskritnamen der Schirmpalme Tala und erzählt, daß deren Sprossen gegessen würden, eine ebenfalls richtige Notiz. — 3) Arrian. Ind. 6. 17. Strabon p. 96. 690. 696. 701. 706. 709.

2. Die Arja am Indus.

Wie hoch am Nil das Bestreben der Könige hinaufreicht, ihre Thaten durch Bild und Schrift zu dauerndem Gedächtniß zu bringen, — die älteste uns erhaltene Inschrift rührt von dem Vorgänger des Erbauers der größten Pyramide her — ist oben bemerkt (I, 72). Derselbe Trieb erfüllte die Herrscher Babels und Assurs, deren auf uns gekommene Denkmale bis zum Jahre 2000 v. Chr. hinaufgehen. Auch die Hebraeer gelangten frühzeitig dazu, die Geschicke ihrer Stammväter, ihres Volkes aufzuzeichnen. Bei den Indern ist das Gegentheil der Fall. Hier zeigen weder Fürsten noch Volk das geringste Interesse an der Aufbewahrung ihrer Thaten und Schicksale; kein anderes Volk hat mit der Aufzeichnung seiner Traditionen so spät begonnen und ist bei so mangelhafter Art derselben stehen geblieben. Desto lebhafter ist hier die Phantasie, desto reicher und unerschöpflicher der Schatz der Poesie. Unserer Forschung erwächst hieraus die Aufgabe, aus den Ueberresten dieser Poesie, aus den Niederschlägen ihrer Literatur die Geschichte der Inder zu errathen und herzustellen, soweit dies möglich ist. Von vornherein schließt der Mangel fester Tradition den Versuch aus, den Verlauf der Geschichte der Staaten der Arja und ihrer Herrscher im Detail ergründen zu wollen; was erreicht werden kann, beschränkt sich wesentlich auf die Aufdeckung der Stadien der fortschreitenden Macht der Arja in den Gebieten, in denen sie Fuß gefaßt, auf die Entzifferung der Stufenfolge, in welcher sich ihre religiösen Anschauungen, ihre geistige Kultur entwickelt haben. Die durch solche Untersuchung erschlossenen Perioden der begrabenen Geschichte der Inder zu begrenzen, helfen uns dann weiterhin die Berührungen der westlichen Nachbarn, des persischen Reiches, der Griechen mit den Indern, die Berichte des Abendlandes über diese Beziehungen.

Das älteste Zeugniß von dem Leben der Arja, deren Einwanderung in das Gebiet des Indus, deren Eingelebtheit in diesem wir für das zweite Jahrtausend v. Chr. feststellen konnten, giebt eine Sammlung von Gebeten und Lobgesängen, der Rigveda, d. h. das Wissen der Lobpreisung. In diesen Gesängen werden die Menschen der alten, der jüngeren und der jüngsten Zeit, die Weisen der alten, der früheren Zeit und der Gegenwart unterschieden; sehr häufig wird der

Vorfahren, der Väter gedacht[1]). Blickten die Sänger dieser Lieder somit bereits auf eine ferne Vorzeit zurück, so finden sich doch nirgend eine frühere Heimath, ältere Wohnsitze, Geschicke, welche das Volk bereits erfahren, erwähnt oder angedeutet, wenn man nicht etwa darin ein Anzeichen des Lebens in nördlicheren Gebieten erkennen will, daß die älteren Gesänge dieses Veda nach Wintern, die jüngeren nach Herbsten zählen[2]). Jedenfalls fehlt eine Erinnerung früherer Sitze. Daraus muß geschlossen werden, daß auch die ältesten dieser Lieder erst lange Zeit nach der Einwanderung gesungen worden sind. Nähert sich die oben begründete Annahme, daß die Einwanderung der Arja bald nach dem Jahre 2000 v. Chr. erfolgt sei, der Wahrscheinlichkeit, so würde das Erloschensein jeder Erinnerung an frühere Sitze und Geschicke kaum gestatten, die Entstehung der ältesten Gesänge des Veda über das sechszehnte Jahrhundert v. Chr. hinaufzurücken.

Dagegen enthalten die Hymnen des Rigveda mythische Vorstellungen vom Ursprung und von der Urzeit, deren Grundzüge wie jene Anschauung von dem Gegensatz der Menschen der alten Zeit und der Gegenwart die Arja aus dem gemeinsamen Besitz der arischen Stämme vor der Trennung in das Indusland hinübergebracht haben. Der älteste Mensch, der Vater und Erzeuger der Arja, ist den Hymnen des Veda: Manu, der Sohn Vivasvats, d. h. des Leuchtenden, der Sonne. Des „Vaters Manu", „unseres Vaters Manu", wie „des väterlichen Pfades, den Manu gewandelt", der „Kinder des Manu", „des Volkes des Manu", thun diese Gesänge häufig Erwähnung. Manu hat den lichten Göttern das erste Opfer gebracht; er hat mit Atharvan und Dadhjantsch das erste Opferfeuer entzündet; er hat Agni allem Volke zu leuchten und die Götter zu rufen hingestellt, und mit Bhrigu und Angiras zu ihm gebetet[3]). Fünf Geschlechter der Menschen sind von Manu entsprungen: die Jadu, die Turvaça, Druhju, Anu und Puru[4]). Neben Manu steht Jama

---

1) Muir sanskrit texts 3, 117 seqq. 121 seqq. — 2) A. Weber ind. Studien 1, 88. — 3) Muir sanskrit texts 1[2], 160 seqq. — 4) Kuhn bei Weber indische Studien 1, 202. Das Çatapatha-Brahmana (Weber ind. Studien 1, 161) erzählt, daß Manu, als er Morgens die Hände gewaschen, einen Fisch in die Hand bekommen habe, der ihm gesagt: schone meiner und ich will dich retten; eine Fluth wird alle Geschöpfe wegspülen. Der Fisch wuchs zu ungeheuerer Größe auf, und Manu brachte ihn in den Ocean, und er gebot dem Manu, ein Schiff zu bauen und sich auf demselben einzuschiffen. Als nun die

(geminus), wie Manu Sohn des Vivasvat. Er ist den Hymnen des Rigveda der Versammler des Volkes, der König, das Vorbild des rechten Wandels. Er hat „den Pfad entdeckt, der von den Tiefen zu den Höhen führt", er hat „die Dunkelheit entfernt und den Pfad der Frommen geebnet", er hat am ersten den Ruheplatz gefunden, aus welchem niemand die vertreibt, welche dort sind. Von der Tiefe der Erde ist er zuerst zu den Höhen des Himmels gelangt, er hat den Tod an sich erfahren, er ist in den Himmel eingegangen

---

Fluth stieg, schwamm der Fisch neben dem Schiff, und Manu befestigte es mit einem Tau an dem Horn des Fisches. So gelangte das Schiff über die nördlichen Berge. Und der Fisch sagte Manu, daß er ihn gerettet, und hieß ihn das Schiff an einen Baum binden. So stieg Manu, als das Wasser sank, von den nördlichen Bergen. Die Fluth hatte alle Geschöpfe weggeschwemmt, Manu allein war übrig. Begierig nach Nachkommenschaft opferte Manu und warf geklärte Butter, geronnene Milch und Molken in das Wasser. Nach einem Jahr erhob sich ein Weib aus dem Wasser, geklärte Butter unter den Füßen. Mitra und Varuna fragten es, ob es ihre Tochter sei; sie aber antwortete, sie sei die Tochter Manu's, der sie erzeugt habe, und ging zu Manu und sagte ihm, daß er sie durch die Opfergaben erzeugt habe, die er in's Wasser geworfen. Er möge sie zum Opfer führen, dann werde er Nachkommen und Heerden empfangen. Und Manu that so und lebte mit ihr in Opfer und Anstrengung, und durch sie begann die Nachkommenschaft, welche die des Manu ist. Vgl. M. Müller hist. of sanscrit liter. p. 425 seqq. Die spätere Form der indischen Fluthsage liegt in einer Episode des Mahabharata vor. Hier erscheint dem Manu, als er Büßungen am Ufer eines Flusses verrichtet, jener Fisch. Er wächst so gewaltig, daß ihn Manu in den Ganges, dann, als er auch für diesen zu groß wird, in den Ocean bringen muß. Als der Fisch im Ocean schwimmt, verkündet er die Fluth und heißt den Manu mit den sieben Heiligen (Rischi) das Schiff besteigen und alle Arten von Samen mit sich nehmen. Dann zieht der Fisch das an seinem Horn befestigte Schiff durch den Ocean, und von der Erde war nichts mehr zu sehen; Alles war Wasser und Himmel viele Jahre hindurch. Endlich zog der Fisch das Schiff nach dem höchsten Gipfel des Himavat und gebot lächelnd den Rischi, das Schiff an diesen zu binden, welcher davon noch heute den Namen Naubandhana (Schiffsbindung) trage. Danach offenbarte sich der Fisch den sieben Heiligen als Brahman und befahl dem Manu, alle lebenden Wesen, Götter, Asuren und Menschen und alles Bewegliche und Unbewegliche zu schaffen, was Manu ausführte. Die Legende übersieht, daß die neue Schöpfung nicht nöthig war, nachdem sie selbst erzählt hat, daß Manu den Samen von Allem auf das Schiff gebracht. Die Lieder des Rigveda zeigen keine Spur von der Fluthsage; sie könnte im Gangeslande aus der Anschauung der Ueberschwemmungen dieses Flusses entstanden sein, wenn sie nicht überhaupt entlehnt ist. Jedenfalls ist sie späteren Datums; das Çatapatha-Brahmana zählt zu den jüngeren Brahmana; Weber ind. Stud. 9, 423. Kuhn Beiträge 4, 288. De Gubernatis (letture p. 228 seqq.) vermag ich nicht zu folgen.

und versammelt hier alle um sich, welche fromm und tapfer gelebt haben.

Manu und Jama sind dem Mythus der Völker von Iran nicht fremd. Jama heißt bei den Iraniern Jima, sein Vater nach dem Lautgesetz der Sprache Ostirans, des Baktrischen, nicht Vivasvat sondern Vivanghat. Die Bedeutung ist selbstverständlich dieselbe. Nach dem Mythus von Iran ist Jima der Herrscher, welcher den Feuerdienst aufgerichtet, den Acker zuerst mit dem Pfluge bearbeitet hat. Unter seiner tausendjährigen Herrschaft gab es weder Hitze noch Kälte, weder Hunger noch Durst, weder Alter noch Krankheit, weder Haß noch Streit. Und nachdem dieses goldene Zeitalter abgelaufen war, lebt Jima ein ebenso glückliches Leben in seinem Garten, wo Sonne, Mond und Sterne zusammenleuchten, d. h. wo es keine Nacht und kein Dunkel giebt, in ewigem Lichte mit den Auserlesenen weiter. Dem Rigveda sind die Opferer der alten Zeit, die mit Manu das Feuer entzündet und die ersten Opfer gebracht: Angiras, Bhrigu, Atharvan und deren Geschlechter, halb göttliche Wesen, wenn sie auch Manu und Jama nicht ganz gleich stehen. Sie werden den Lichtgeistern angereiht und glänzen wie diese, wenn auch mit minderem Schein[1]). Die gute und fromme That giebt nach dem Glauben der Arja übernatürliche Kräfte, macht den Körper licht und somit dem der Götter ähnlich. Auch der Mythus Irans preist einige Helden und Weise der alten Zeit, die zunächst nach dem Jima geopfert haben.

In jüngeren Hymnen des Rigveda[2]) werden Angiras und Bhrigu mit anderen Weisen und Sängern der alten Zeit bereits zu einer Siebenzahl zusammengefaßt und als die großen Heiligen bezeichnet: neben Bhrigu und Angiras sind es Viçvamitra, Vasistha, Kaçjapa, Atri, Agastja[3]). Einige von diesen werden mit Bharadvaja, Gautama, Gritsamada, Vamadeva und anderen als Verfasser der Mehrzahl der Gesänge des Veda in den Ueberschriften bezeichnet; im Texte anderer Lieder desselben heißt es: „Die Vasistha, die Kanva haben diesen Hymnus gemacht", oder: „wir, die Gautama, preisen dich, Agni, mit Liedern"[4]). Es gab Priestergeschlechter bei den Arja,

1) Ueber die Brighu A. Weber Z. D. M. G. 9, 240; Kuhn Herabkunft S. 21 ff. — 2) 10, 109, 4. — 3) Die acht Heiligen, von denen sich die heute noch bestehenden acht Stämme der Priesterbrahmanen herleiten, sind: Dschamadagni, Gautama, Bharadvaja, Viçvamitra, Vasistha, Kaçjapa, Atri, Agastja. Dschamadagni soll von Bhrigu stammen, Gautama und Bharadvaja von Angiras. — 4) Muir sanskrit texts 3, 232.

welche von jenen großen Weisen, von deren nächsten Nachkommen abstammen wollten. Diese Geschlechter unterschieden sich durch besondere Abzeichen, durch die Art, das Haar zu tragen. Das Geschlecht Angiras trug fünf Locken; das Geschlecht Bhrigu schor das Haar; das Geschlecht Atri trug drei Flechten. Der Rigveda belehrt uns, daß das Geschlecht des Vasistha schon damals eine Haarflechte oder einen Haarknoten auf der rechten Seite trug[1]). In anderen Anrufungen nennt sich der Sänger in Person: „Dieses Lied hat Dirghatamas aus dem Geschlecht des Angiras gedichtet"; diesen „neuen Hymnus hat Nodhas, der Nachkomme des Gautama, gedichtet". Da überdies der Anrufungen der alten Zeit, der Gebete der Väter häufig gedacht wird[2]), so folgt mit Sicherheit, was von vornherein anzunehmen sein würde und durch den Inhalt der Gesänge selbst ausreichend bestätigt wird, daß uns im Rigveda Lieder aus sehr verschiedener Zeit, Anrufungen, deren Entstehung Jahrhunderte weit auseinander liegt, vereinigt vorliegen. Lange Zeit hindurch mittelst Ueberlieferung der Priestergeschlechter, der Priesterschulen aufbewahrt, sind sie endlich aufgezeichnet, ist der Besitz der einzelnen Schulen schließlich zusammengestellt worden. Als die jüngsten Stücke der Sammlung werden wir die anzusehen haben, welche deutlich ein complicirtes Ritual, die Funktion verschiedener Klassen von Priestern und Reflexionen abstrakter Art erkennen lassen; diese bleiben zunächst außer Betrachtung[3]).

Das Gebiet, in dem die große Zahl dieser Lieder entstanden ist, läßt sich mit Bestimmtheit erkennen. Der Indus wird vorzugsweise gepriesen, die „sieben Flüsse" werden als Wohnsitz der Arja bezeichnet. Diese Siebenzahl besteht aus dem Indus selbst, den fünf Strömen, die diesem von Osten her schließlich vereinigt zuströmen: Vitasta, Asikni, Iravati, Vipaça, Çatadru; der siebente ist die Sarasvati, die ausdrücklich als „sieben geschwisterte" bezeichnet wird[4]). Das Land der sieben Flüsse ist, wie oben schon bemerkt, auch den Iraniern bekannt; die „sapta sindhava" des Rigveda sind wol die „hapta hendu" des Avesta, und die Sarasvati finden wir in der Form Harahvaiti (bei den Griechen Arachotos) im Osten des Hochlandes von Iran wieder. Da die Jamuna und Ganga nur eben im Vorübergehen

---

1) Roth zu Literatur des Veda S. 120. — 2) M. Müller hist. of sanscrit liter. p. 481 seqq. und Muir l. c. — 3) M. Müller l. c. p. 497 setzt die Entstehung der jüngeren Stücke zwischen 1000 und 800 v. Chr. — 4) Samaveda von Benfey 2, 4, 1, 9.

(S. 11), die Vindhjaberge und die Narmada gar nicht genannt werden, so ist der Schluß sicher, daß die Arja, als die Lieder des Rigveda gesungen wurden, auf das Gebiet des Fünfstromlandes beschränkt waren, wenn sie auch bereits beginnen mochten, ostwärts über das Thal der Sarasvati hinauszuschreiten [1]).

Nach dem Ausweis der Gesänge des Rigveda standen die Arja am Indus nicht in Einer staatlichen Gemeinschaft. Sie wurden von einer Anzahl von Fürsten (Radscha) beherrscht. Einige derselben gebieten am Ufer des Indus, andere in der Nähe der Sarasvati [2]). Sie verbinden sich untereinander; sie kämpfen nicht nur gegen die Dasju (S. 8), sondern auch gegen einander. Sie beherrschen Dörfer (grama) und befestigte umwallte Orte (pura), deren Vorsteher (gramani, purpati) erwähnt werden [3]). Wir finden Sänger und Priester in ihrer Umgebung. „Mächtige Lobgesänge", sagt einer von ihnen, „gestalte ich durch meine Einsicht auf Svanaja, den Sohn des Bavja, der am Indus wohnt, den unüberwindlichen Fürsten"; andere Lieder des Veda berichten, daß die Fürsten diesen Sängern und Priestern Kühe, Wagen, Gewänder, Sklavinnen, Goldbarren zum Geschenk machen. Wie viel poetische Uebertreibung diesen Angaben abzuziehen sein wird, sie zeigen doch, daß Hofhalt und Besitz der Fürsten nicht mehr ganz ärmlich gewesen sein können. Die Schilderung des Schmuckes, der Waffnung der Götter in den Liedern des Rigveda sind zweifellos erhöhte Reflexe der Art und Haltung der Fürsten. Die Götter fahren im goldenen Panzer, auf prächtigen, roßbespannten Wagen; sie haben Paläste mit tausend Pfeilern und tausend Thoren; sie weilen unter den Lichtern des Himmels, wie ein König unter seinen Weibern [4]). Nach diesen Bildern werden wir uns in verkleinertem Maßstabe Leben und Sitte der Fürsten im Induslande vorzustellen haben.

Aus zahlreichen Anrufungen um Sieg und Beute folgt, daß das Leben der Arja im Pandschab kriegerisch bewegt war, daß Raubzüge und Fehden häufig gewesen sein müssen. Kriegswagen und Fußkämpfer, Bannerträger, Bogen, Speere, Schwerter, Aexte, Trommeln werden erwähnt [5]); der Ueberlegenheit des Wagenkämpfers über die

---

1) Ueber die Saraju, welche Rigv. 4, 30, 14 und 10, 64, 9 erwähnt wird; Lassen a. a. O. 1², 644. — 2) Rigv. 1, 126, 1. 8, 21, 18. — 3) Muir l. c. 5, 451. 456. — 4) Rigv. 7, 18, 2 bei Muir l. c. 5, 455. — 5) Rigv. 1, 28, 5. 6, 47, 29.

Fußkämpfer wird gedacht. „Wie der Glanz einer Wolke", heißt es in einem Liede, „erscheint der Krieger, welcher im Panzer in das Herz des Kampfes stürmt. Siege mit unbeschädigtem Körper; möge die Macht deiner Waffnung dich schützen! Mit dem Bogen mögen wir Heerden gewinnen, mit dem Bogen obsiegen im Wettkampfe der Meisterschaft und im ernsten Kampfe. Der Bogen vernichtet die Absichten des Feindes; mit dem Bogen mögen wir das Land ringsum gewinnen. Die Bogensehne kommt dicht an des Schützen Ohr, als wollte sie zu einem theueren Freunde sprechen und ihn umarmen; gespannt am Bogen, schrillt sie wie der Schrei des Weibes und trägt den Krieger sicher durch die Schlacht. Auf dem Wagen stehend, lenkt der geschickte Lenker die Rosse, wohin immer er will, Dank der Gewalt der Zügel, welche den Lauf regeln. Die starkhufigen Rosse, mit den Wagen vorstürmend, wiehern hell; sie treten den Feind unter ihre Hufen, sie vernichten ihn, niemals zurückweichend." Wiederholt wird der Gott der Schlachten angerufen, die Bogensehnen der Feinde abspringen zu lassen [1]).

Die Lieder des Rigveda unterscheiden Reiche und Arme. Sie kennen den Arzt und dessen heilende Kräuter [2]). Der Landbau wird geübt und empfohlen: Korn (dhana), Gerste, Bohnen und Sesam werden bestellt; der Reis des Gangesthales ist unbekannt. Auch Kanäle, welche dem Ackerland Wasser zuführen, werden erwähnt. Schön bereiteten Gewändern, Edelsteinen, geschmückten Frauen mit vier Haarknoten, Tänzern, Weinhäusern und dem Würfelspiel begegnen wir öfter im Veda. Weberei und Lederarbeit, die Arbeiten des Schmiedes, des Zimmermanns, des Wagenbaues, des Schiffsbaues sind in Uebung; Ruderschiffe, welche in die See gehen, „von hundert Rudern getrieben", werden erwähnt [3]).

Breiteren Raum als der Anbau des Ackers muß bei den Arja jener Tage die Viehzucht eingenommen haben. Eine starke Zahl der Bilder und der Wendungen der Sprache in den Liedern des Veda zeigt, daß die Arja lange mit ihren Heerden gelebt, daß sie noch im vertrautesten, herzlichsten Verhältniß zu ihnen stehen. Die Tochter heißt die Melkerin (duhitar), die Gemahlin des Fürsten noch in späteren Gesängen die Büffelkuh (mahischî), der Fürst selbst

---

1) Rigv. 6, 75 bei Muir l. c. 5, 469. 471. — 2) Roth das Lied des Arztes Rigv. 10, 97. Z. D. M. G. 1871, 645. — 3) Muir l. c. 5, 457. 461. 465.

zuweilen Kuhhirt, Beschützer der Kühe (gôpa); die Versammlung des Stammes und die Hürde, welche die Kühe einschließt, werden mit demselben Wort (gôschtha) bezeichnet, und das Wort, welches Fehden ausdrückt (gavisshthi), bedeutet zunächst das Begehren nach Kühen. Vergleiche werden vorzugsweise von den Kühen und Pferden hergenommen. Neben dem Rindvieh und den Rossen werden Büffel, Schafe und Ziegen erwähnt. Die Götter werden um Schutz und Futter für die Kühe angerufen, um Vermehrung der Heerden. Sie werden gebeten, die Kühe voll Milch zu machen, die Pferde zu sättigen, die Heerden auf gute Weideplätze zu führen, sie vor Unglück auf dem Wege zu bewahren, und bei den Opfern wird gedörrtes Korn für die Pferde der Götter gestreut[1]).

Von der ethischen Empfindung und Haltung lassen die Lieder des Rigveda so viel erkennen, daß das Volk in jener Zeit von einem muthigen und streitbaren, einem lebensfrischen und lebensfreudigen Sinn erfüllt war. Freigebigkeit und Treue werden hoch gepriesen, Diebstahl und Raub verachtet, Untreue und Lüge scharf verdammt. Dem Freunde der Götter werden Rosse, Wagen und Kühe in Aussicht gestellt: von schönem Aussehen und starker Lebenskraft werde er in der Versammlung glänzen. Die Vorstellung, daß die Götter durch unwahre Rede und Untreue verletzt, durch Vernachlässigung, unrichtige Begehung des Opfers erzürnt werden, ist lebhaft und das Gewissen rege. Die Götter werden inbrünstig gebeten, die Sünden der Väter, die eigenen Sünden, die im Wein, im Spiel, aus Unachtsamkeit begangen seien, zu verzeihen, gnädig den Zorn zu mildern, den Uebertreter mit der Strafe, mit dem Tode zu verschonen. Ließen Fürsten und Edle sich nicht an Einem Weibe genügen, die Regel war, so weit unsere Lieder zu sehen gestatten, Monogamie. Die schöne Jungfrau wird darum glücklich gepriesen, daß sie sich selbst ihren Gatten im Volke wählen kann; manche freilich seien mit dem Reichthum dessen zufrieden, der sie suche.

Die religiöse Anschauung der Arja sieht in den wohlthätigen, den Menschen freundlichen und hülfreichen Kräften und Erscheinungen der Natur die Macht guter, in den das Gedeihen des Menschen und seinen Besitz schädigenden Einwirkungen und Erscheinungen derselben das Walten böser Geister. Das Licht war den Arja Freude und Leben, das Dunkel Furcht und Tod. Die Nacht und das Dunkel

1) Muir l. c. 5, 463.

ängstigten sie, das Licht ermuthigte sie; die wiederaufleuchtende Röthe des Morgens, die Strahlen der Sonne, welche das Leben wiedererweckten, grüßten sie mit freudigem Herzen; die Verfinsterung der Sonne durch dunkles Gewölk machte sie besorgt, daß ihnen das himmlische Licht entrissen werden könnte. In der Hitze des Sommers versiegten Quellen und Bäche, die Weiden verdorrten, die Heerden litten Mangel. Um so eifriger dankten die Arja den Geistern, welche ihnen dann neu befruchtendes Wasser vom Himmel herabgossen, Quellen, Bäche und Flüsse wieder voll in den Ufern strömen ließen.

Die Grundlagen dieser Anschauungen haben die Arja bereits in das Industhal mitgebracht. Ihre Bezeichnung der lichten Geister: dêva von div leuchten, finden wir bei den griechischen, italischen, lettischen und keltischen Stämmen in den Formen *θεοί* und dii, diewas und dia, in dem Zeus (djaus) der Griechen wie in dem Jupiter (djauspitar) der Römer wieder. Der Gott des hohen Himmels bei den Arja, Varuna, ist der Uranos der Griechen. Doch nicht nur diese Vorstellungen besaßen die Arja bereits vor der Einwanderung. Nachdem sie sich von dem Muttervolk der indo-europacischen Stämme abgezweigt, müssen sie zunächst mit dem ebenfalls von diesem ausgeschiedenen Zweige, welcher das Hochland von Iran bevölkert hat, zusammengelebt, sie können sich erst nach längerer Zeit der Gemeinschaft von diesem getrennt haben, um ostwärts weiter zu wandern. Der Kern der Anschauung von dem Wesen und der Aktion der Götter ist bei den Arja und bei den Stämmen Irans so sehr derselbe, daß er nur in gemeinsamem Leben erwachsen sein kann. Hier wie dort liegt er in dem Gegensatz und dem Kampfe, in welchem die Geister des Lichtes gegen die Geister der Finsterniß, die Geister des Wasserspendens gegen die der Ausdörrung stehen, in dem Kampfe dieser guten und bösen Götter. Hülfe und Schutz gegen die bösen Geister, die Spendung des Lichtes und des Wassers sind es, welche der Kultus beider Völker sucht. Die Namen der Lichtwesen, denen die Iranier und die Inder dienen, sind dieselben. Mitra, Arjaman, Bhaga, Uschas wurden am Indus und der Sarasvati wie am Hilmend, in Baktrien und Medien angerufen. Hier wie dort heißt der wohlthätige Morgenwind, der die Nachtwolken verscheucht: Vaju; dasselbe Trankopfer unter demselben Namen wird hier wie dort den guten Göttern dargebracht. Bei den Indern entzündet Atharvan das Opferfeuer[1]); bei den Iraniern heißen die Feuerpriester Athrava.

1) Rigv. 10, 21, 5. Oben S. 23.

Der vornehmste der bösen Geister, gegen den die guten Geister zu kämpfen haben, heißt bei den Iraniern Veretra, bei den Indern Vritra, ein anderer der Bösen heißt dort Azhi (Aji), hier Ahi. Diese in der Gemeinschaft der Airja und Arja gewonnene Entwickelung der gemeinsam vom Muttervolk überkommenen Grundlage ist dann nach der Auflösung der Gemeinschaft, nach der Scheidung der beiden Volksstämme bei jedem derselben wiederum in eigenthümlicher Weise weiter gestaltet worden. Zu welchem Standpunkte diese Sonderentwickelung bei den Arja bereits im Pandschab gelangte, erkennen wir aus den Liedern des Rigveda.

Der Glanz des Feuers war den Iraniern wie den Arja ein freundlicher Geist, der Licht im Dunklen gab. Wie bei jenen wurde ihm bei den Indern fast die erste Stelle eingeräumt. Diesem Geiste des Feuers, dem Agni (ignis), gilt die zweitgrößte Zahl der Anrufungen des Rigveda. Wenn das Dunkel des Abends kam, scheuchte das emporlodernde Feuer die Raubthiere von der Lagerstatt der Menschen und Heerden, trieb es die bösen Geister der Nacht zurück, soweit die Flamme leuchtete[1]). Man sah die Gespenster dann nur von fern das angezündete Feuer umschweben und erkannte die schwankenden Umrisse ihrer Gestalten noch am Rande des Dunkels. So ist der Feuergott im Rigveda ein Bringer des Lichtes, der die Nacht mit rothen Farben bewältigt, der die Rakschasa, die bösen Geister, vertreibt, der Dämonenbezwinger und Dämonentödter, der scharfe Zähne und scharfe Waffen hat, ein schöner Jüngling von gewaltiger Kraft. Aber das Feuer des Heerdes versammelt auch die Familie und giebt ihr Nahrung. Als solches ist Agni der strahlende Gast des Menschen, der liebe Freund und Genosse des Menschen, der weitschauende Hausherr, der in jedem Hause wohnt, der kein Haus verachtet, ein Speise verleihender, Reichthum spendender Gott[2]), der Schützer, Leiter und König des Volkes. Da seine Kraft die Opfergaben zu den Göttern emporträgt, ist er auch der Priester des Hauses; er ist der sinnigen Vorstellung der Arja der Bote der Menschen zu den Göttern, sein Glanz lenkt das Auge der Götter auf das Opfer der Menschen; er ist mithin selbst ein Priester, der größte Priester, der eigentliche Opferbringer, der Mittler zwischen Himmel und Erde, der Vorsteher der religiösen Pflichten, der Schützer und Träger des Kultus. Mit seiner weitreichenden Zunge, dem

---

1) Rigv. 1, 94, 7. 1, 140, 1. — 2) Samaveda von Benfey 2, 7, 2, 1.

Rauch des entzündeten Opferfeuers, kündigt er den Göttern die Gaben an, die Gebete, die das Opfer begleiten, und bringt die Götter herab auf den Opferplatz. Durch Agni verzehren sie ihre Speise; er ist den Göttern, was der Becher dem Munde des Menschen [1]). Mit tausend Augen wacht Agni über dem, der ihm Nahrung, d. h. Holz bringt und ihm Fett und geläuterte Butter in den Mund giebt; er weist auch die Gabe dessen nicht zurück, der keine Kuh und keine Axt hat und ihm nur kleine Holzstücke bringt; er schützt vor Hunger und verleiht alle Arten von Gütern; er kämpft in der Schlacht im Vordertreffen und verzehrt die Feinde wie trockenes Gebüsch. Wenn er die rothen windgetriebenen Pferde an seinen Wagen gespannt, brüllt er wie ein Stier; die Vögel erschrecken, wenn seine grasverzehrenden Funken kommen, wenn er wie ein Löwe den Wald mit seiner Zunge schwärzt, ihn mit seinen Flammen, welche wie Meereswogen rauschen, ergreift, wenn er die Haare der Erde abschert wie ein Bartscherer den Bart, seinen Pfad mit Schwärze bezeichnet. Dem Blitz des Himmels, den rauschenden Winden, dem Agni kann nichts widerstehen; durch seine Kraft sind die Götter Varuna, Mitra, Arjaman siegreich [2]).

Nach der Vorstellung der Inder wird Agni aus dem Doppelholze geboren; er war im Doppelholze versteckt. Sie entzündeten das Feuer durch Reibung. In eine runde Holzscheibe wurde ein Stab gesteckt und rasch gedreht, bis die Flamme kam [3]). Diese Procedur ist den Indern Agni's Geburt. Sie vergleichen die Scheibe mit der Mutter, den Stab mit dem Vater; die Scheibe wird durch die Reibung befruchtet, und bald springt ein lebendes Wesen aus dem trockenen Holz. Eben geboren, beginnt dieses Kind seine Eltern zu verzehren; wunderbar wächst es empor wie die sich windende Brut der Schlangen, ohne Mutter, die es säugte. Doch nicht bloß auf der Erde, auch in der Luft, am Himmel wird Agni durch den Blitz geboren; im Blitz steigt er zur Erde herab, so ist er der zweifältig Geborene. Da der Blitz mit und in den Regenströmen des Gewitters niederfällt, ist Agni auch aus dem Wasser, aus dem Wasser des Himmels, mithin dreifältig geboren, heißt er auch der im Wasserbett gezeugte Stier [4]). „Den Agni rufen wir mit feierlichen Liedern,

1) Samaveda von Benfey 1, 1, 2, 2. 1, 1, 1, 9. — 2) Muir l. c. 5, 212 seqq. — 3) Kuhn Herabkunft des Feuers S. 23 ff. 36 ff. 70 ff. — 4) Die dreifältige Geburt wird in den Liedern des Rigveda und den Brahmana auch auf andere Weise erklärt.

den Speiseverleiher," heißt es in einem Hymnus. „Dich wählen wir als Boten zu den Alleswissenden; dein aufsteigender Glanz leuchtet weithin in den Himmel. Dir, du reicher Jüngling, wird jedes Opfer dargebracht; sei uns heute und in Zukunft gnädig! Opfere du dann selbst den mächtigsten Göttern, bringe den Göttern unsere Opfer. Kräftig, wie ein Pferd, das im Kampfe wiehert, spende, o Agni, dem Flehenden reiche Gabe. Setze dich zu uns, Mächtiger; leuchte, geliebtester der Götter, laß aufsteigen den geflügelten Rauch. Setze dich zu uns, du, welchen die Götter einst dem Manu auf der Erde ließen. Gieb uns Schätze, erfreue uns; komm gerade emporsteigend uns zu Hülfe wie Savitar; bewahre uns leuchtend vor der Sünde durch Erkenntniß, mache uns kräftig zum Handeln und Leben; vertilge die Feinde, bewahre uns, Agni, vor den Rakschasa, bewahre uns vor dem Mörder und dem grausen Raubthier und vor dem Feinde, der unser Verderben sinnt, du leuchtender Jüngling! Schlage überall die Feinde, welche dir keine Gaben bringen, welche für uns ihre Pfeile schärfen, mit glühendem Strahl Begabter, wie mit einer Keule, daß unsere Feinde uns niemals beherrschen. Deinen zückenden, starken, furchtbaren Flammen vermag niemand zu nahen; verbrenne die bösen Geister und jeden Feind [1])!"

Hatte Agni den Arja die Geister der Nacht verscheucht, so begrüßten sie die erste Helle, das Nahen des anbrechenden Tages, die ersten weißen Lichtstrahlen der Morgendämmerung, die ihnen Gewißheit gaben, daß die Nacht nicht über das Licht gesiegt habe, daß das Licht wiederkehre, mit herzlichster Freude. Sie sind ihnen ein Zwillingspaar schöner Jünglinge, die beiden Brüder der Morgenröthe, der Uschas, Söhne des Himmels [2]). Sie selbst hießen die beiden Açvin, d. i. die Schnellen, die Reiter, öfter auch Nasatja, d. h., wie es scheint, die Zuverlässigen oder die Truglosen. Schnelle Geister, eilen sie der Morgenröthe vorauf. Wie sie siegreich gegen die Geister der Nacht vordringen, wie sie der Erde jeden Morgen von der Dunkelheit helfen, so sind sie den Menschen Helfer und Schützer. Daß die Vorstellung von den Açvin aus dem gemeinsamen Besitz des Muttervolkes der Indoeuropaeer stammt, beweisen die Dioskuren der Griechen. Dioskoroi bedeutet: die jungen Söhne des Himmels; sie sind den Griechen die Brüder der Helena, d. h. der Hellen, des Lichtes, und wenn sie in dem Mythus der Griechen wechselnd im Himmel

1) Rigveda 1, 36; vgl. 1, 27. 58. 76. — 2) Divo napata; Rigveda 1, 182, 1. 4.

und im Dunkel der Unterwelt weilen, so ist dieser Zug wol in der Anschauung begründet, daß die ersten aus der Nacht hervorbrechenden Lichtstrahlen sowol dem Dunkel als der Helle angehören. Im Rigveda werden die Açvin zwei Schwänen, zwei Falken, zwei Hirschen, zwei Büffeln, zwei wachsamen Hunden verglichen; sie werden angerufen: ihren lichten Wagen zu schirren, der von schwanengleichen, falkengleichen, goldenbeschwingten Rossen gezogen wird, herabzukommen, den Opfertrank mit der Morgenröthe, der Uschas (der *Αὔως*, *Ἠώς* der Griechen) zu trinken. Sie heilen die Kranken, die Blinden, die Lahmen und machen die Alten wieder jung und stark; sie spenden Reichthum und Nahrung, sie geleiten schützend die Schiffe über das weite Meer. In Anrufungen des Rigveda an die Açvin, in welchen die Wohlthaten, die sie den Vorfahren erzeigt, gepriesen und aufgezählt werden, heißt es: „Açvin, kommt auf eurem Wagen, der mit den guten Pferden bespannt ist, der wie der Falke fliegt, der schneller ist als der Wind, als der Menschen Gedanke, auf dem ihr die Häuser der frommen Männer besuchet, kommt in unsere Wohnung. Auf dem Wagen, dessen dreifaches Rad die drei Welten durcheilt (die Inder unterscheiden den Himmel des Lichtes, die Region der Luft und der Wolken und die Erde als drei Welten), nahet uns; machet die Kühe voll Milch und sättiget unsere Pferde und mehrt uns tüchtige Nachkommen. Im schnellen schönlaufenden Wagen genaht, hört ihr Freigebigen mein Gebet, ihr Açvin, welche die alten Weisen als Mangel abwehrende preisen. Die Falken, die schnellgeflügelten, die wie des Himmels Geier fliegen, mögen euch wie vom Himmel herabrauschendes Wasser herbringen zum Opfer, euch Nasatja! Ihr habt vormals dem Manu Labung gegeben, eilend habt ihr dem Atri im finsteren Kerker Speise gebracht und ihn aus den Banden befreit, ihr habt dem blinden Kanva das Licht wiedergegeben, ihr Freigebigen, Gerngelobten! Ihr habt den Bhudschju mit euren vorwärts fliegenden Rossen über das weite Meer ohne Unfall geleitet; ihr habt dem Çaju, als er euch bat, die Kuh mit Milch gefüllt und dem Pedu das weiße Pferd geschenkt, das hellwiehernde, furchtbare, feindebezwingende, den Feind niederschlagende. So wie ihr stets waret, rufen wir euch, ihr Schöngeborenen, nach alter Sitte zu Hülfe; kommt zu uns mit dem schnellen Flug des Falken, denn ich rufe euch zum bereiteten Opfer beim ersten Licht der ewigen Morgenröthe[1])!"

1) Rigveda 1, 112. 116. 117. 118. 119; nach Roths Uebertragung; vgl. Benfey's Uebersetzung Orient 3, 147 ff.

Diese Morgenröthe ist den Hymnen des Veda eine röthliche Kuh, eine Fuchsstute, eine schöne Jungfrau, welche jeden Tag neu geboren wird, wenn die Açvin ihren Wagen schirren[1]). So viele Geschlechter der Menschen sie gesehen haben, sie selbst altert nicht. Wie ein zum Tanze reich gekleidetes Mädchen, wie eine Tochter, von ihrer Mutter geschmückt, wie die Frau, die in heiterem Anzuge ihrem Gatten naht, wie ein Weib, das glänzend aus dem Bade steigt, lächelnd und ihren unwiderstehlichen Reizen vertrauend ihren Busen den Blicken des Beschauers enthüllt, so theilt Uschas die Finsterniß und enthüllt den Reichthum, den diese verborgen. Vom fernen Osten fährt sie auf glänzendem Wagen daher, den die rothen Rosse, die rothen Kühe schnell über dreißig Jodschana hinziehen, und erleuchtet die Welt bis zu den äußersten Enden. Sie läßt die Kühe (d. h. die Lichtwolken) aus dem Stall, läßt die Vögel aus den Nestern fliegen; sie erweckt die fünf Stämme (S. 23) wie die thätige Hausfrau ihre Hausleute weckt, und treibt jeden an sein Geschäft; sie geht bei keinem Hause vorüber, entzündet überall die Opferfeuer und giebt Allem Athem und Leben. Sie bringt denen, die sie anrufen, Schutz, Kinder, Besitz und Ruhm. Die Hymnen fordern sie zuweilen auf, ihr Erwachen zu beschleunigen, nicht länger zu zögern, zu eilen, damit die Sonne sie nicht versenge[2]). „Komm, Uschas, heißt es in den Anrufungen, vom Lichte des Himmels hoch herab auf günstigen Pfaden, laß die Rothen dich in das Haus der Opfernden bringen. Die lichten Rothen bringen die strahlende Uschas vorwärts; ihr Schein erblinkt im Osten. Wie kühne Krieger ihre Schwerter zücken, bringen die rothen Kühe vor, schon leuchten sie hell; der Uschas lichter Strahl durchbricht am Rande des Himmels die dunklen Schleier der schwarzen Nacht. Wir sind hinüber über die Finsterniß. Steige empor! Das Licht ist da, du hast der Sonne den Pfad geöffnet, steige empor, freudige Stimmen erweckend. Erhöre unser Gebet, Spenderin aller Güter, mehre unsere Nachkommenschaft[3])!"

Der Gott der Sonne wird unter den Namen Surja und Savitar angerufen; jener scheint vorzugsweise der steigenden, dieser der sinken-

1) Rigveda 1, 92. 1, 30. 4, 52. 10, 39, 12. — 2) Muir l. c. 5, 193 seqq. — 3) Rigveda 1, 49. 1, 92, 1. 2. 5. 1, 113, 19 nach Benfey's Uebertragung Orient 1, 404. 2, 257. 3, 155. Auch die drei Ribhu, die oft im Rigveda erwähnt werden, scheinen Lichtgeister zu sein. Sie helfen den Göttern die Kühe, welche die Nachtgeister in den Felsenstall gesperrt haben d. h. die Lichtwolken, wieder befreien.

den Sonne zu gehören. „Schon tragen den Surja", sagen die Hymnen, „die Strahlen empor, daß alle ihn sehen. Mit der Nacht weichen die Sterne wie Diebe vor Surja, dem Allesschauenden. Seine Strahlen scheinen hell über den Völkern, lodernden Flammen gleich. Vor den Göttern, vor den Menschen steigst du empor, Surja! Mit deinem Blick spähest du über die Völker hin, du durchwandelst den Himmel, das breite Gewölk, den Tag und die Nacht messend. Deinen Wagen, lichter Surja, Weitschauender mit dem strahlenden Hauptbaar, ziehen sieben gelbe Rosse. Nach dem Dunkel aufschauend, rufen wir zu dir, höchstes Licht! Verscheuche meines Herzens Leid und Furcht; die bleiche Furcht geben wir den Drosseln und den Papageien. Mit aller Siegesmacht hat sich der Sohn der Aditi erhoben[1]); er beugt den mir feindlichen Mann danieder[2])." Ein Hymnus an Savitar sagt: „Ich rufe Savitar zu Hülfe, der alle Götter und Menschen an ihren Ort ruft, wenn er zum dunklen Himmel zurückkehrt. Er geht auf steigendem Pfad, er geht auf sinkendem; von fern leuchtend entfernt er das Verbrechen. Den großen goldgeschmückten Wagen besteigt der Gott, mit dem goldenen Stachel gerüstet; die gelben Pferde mit den weißen Füßen bringen das Licht, das goldene Joch ziehend. Mit goldenen Händen schreitet Savitar zwischen Himmel und Erde. Goldhändiger, Erneuerer, Reicher, komme zu uns, wehre uns die Rakschasa ab, komm du in jeder Nacht Gerufener auf deinen alten, festen Wegen durch die Luft, welche frei von Staub sind; schütze uns auch heute[3])." In einem Abendlied auf Savitar heißt es: „Mit den schnellen Rossen, die Savitar ausspannt, bringt er auch des Eiligen Lauf zum Stehen; die Weberin rollt den Aufzug zusammen, der Arbeiter hält mitten in seinem Werke an; wo Menschen wohnen, erscheint des Hausfeuers Schimmer da und dort verbreitet; die Mutter legt dem Sohn das beste Theil vor; wer auf Erwerb gereist war, kehrt wieder, und aller Wanderer Sehnsucht strebt nach Hause; der Vogel sucht das Nest, den Stall die Heerde. Vom Himmel her, vom Wasser und der Erde ließ Savitar die Gaben zu uns kommen, zum Wohl der Beter sowie deines Freundes, des Sängers, dessen Worte weithin tönen[4])." Ein dritter Licht-

1) Die Lichtgeister heißen Söhne der Aditi d. h., wie es scheint, der Ewigen, Unbegrenzten. — 2) Rigveda 1, 50 nach Sonne's Uebersetzung bei Kuhn Z. V. Spr. 12, 267 ff.; vgl. Benfey's Uebertragung Orient 1, 405. — 3) Rigveda 1, 35 nach Roths Uebersetzung; vgl. Benfey's Uebertragung Orient 1, 53. — 4) Rigveda 2, 38 nach Roths Uebersetzung Z. D. M. G. 1870, 306 ff.

geist, der in Beziehung zur Sonne, insbesondere zur untergehenden Sonne zu stehen scheint, ist Puschan. Er weidet die Kühe des Himmels, die Lichtwolken, und führt sie in den Stall zurück; niemals verliert er ein Stück; er ist der Schützer und Mehrer des Rindviehes, aber auch Kenner und Herr der Pfade des Himmels und der Erde; er schützt und leitet die Wanderer auf ihren Wegen, bringt die Braut zum Bräutigam und führt die Seelen der Todten in die jenseitige Welt [1]).

Ueber den Geistern des Feuers, der ersten Lichtstrahlen, der Morgenröthe, der Sonne stehen jene Götter des lichten Himmels, die wir bereits oben theils als dem noch ungetheilten Besitz der Indoeuropaeer, theils als dem noch ungetheilten Besitz der Arier in Iran und am Indus angehörig erkannt haben: Bhaga, Arjaman, Mitra, Varuna. Diese sind den Arja, wenn auch immer noch im höchsten Licht, im höchsten Himmel thronend, doch aus dem Mittelpunkt der Anschauung und des Kultus durch eine Gestalt verdrängt worden, welche den Arja, wenn nicht im Induslande erwachsen, doch jedenfalls hier erst zu dieser Stellung emporgestiegen ist. Den Stämmen von Iran ist der Gott der Helle, der Herr des Lichtes, Mitra, der siegreiche Kämpfer gegen die Finsterniß, gegen die Dämonen. Er ist es, der den vornehmsten der Bösen, den Dämon des Dunkels, den Veretra, bezwungen hat; als kämpfender Gott ist er den Iraniern der Gott der Schlachten, der Siegverleiher. Die Natur des Landes der fünf Ströme war geeignet, der alten Vorstellung vom Kampf des lichten Geistes gegen den Dämon des Dunkels wesentliche Bereicherung und besondere Züge zu geben. Hier verdorren die Weiden im hohen Sommer, der Acker verbrennt, die Quellen und Bäche versiegen, bis endlich, lange erharrt und ersehnt, mächtige Gewitterstürme den Regen bringen. Erscheinungen so gewaltiger Art wie die tropischen Gewitter waren den Arja unbekannt, bevor sie dieses Gebiet betreten hatten. Die Wasserspende durch Sturm und Gewitter, die Rückkehr des Sonnenlichtes und des hellen Himmels aus der tiefen Verdunkelung der Gewitternacht konnte auf die mitgebrachten Vorstellungen jenes Geisterkampfes nicht ohne Wirkung bleiben. In den schweren schwarzen Wolken, welche vor dem Gewitter heraufzogen, sahen die Arja die schwarzen Geister, den Vritra und den Ahi, die die Helle des Himmels in Nacht verwandeln, die Sonne

1) Muir l. c. 5, 171 seqq.

auslöschen, die Wasser des Himmels entführen wollen. Der Sturm, welcher dem Ausbruch des Gewitters voranging, der Blitz, der die schweren Wolken theilte, der den Regen herabströmen ließ, das Wiederaufleuchten der Sonne am Himmel, das mußten die helfenden, die rettenden Thaten eines siegreichen Gottes sein, der die Absicht der Dämonen vereitelte, ihnen die entführten Wasser entriß, die Sonne wieder entzündete, die Wasser zur Erde sendete, Quellen und Flüsse mit erneuter Kraft strömen ließ und den dürren Weiden und Aeckern frisches Leben gab. Diese Anschauungen liegen der mächtigen Gestalt, zu welcher der Dämonenkämpfer den Arja am Indus emporwuchs, liegen dem Sturm- und Gewittergott, dem Indra, zu Grunde. Das Heer der Winde kämpft an seiner Seite wie das wilde Heer den Sturmgott der Germanen umgiebt. Indra ist ein Kriegsmann, ein Speerträger; Himmel und Erde zittern, wenn sein Speerwurf kracht. Dies Krachen ist der Donner, sein guter Speer ist der Blitz; mit ihm trifft er die schwarzen Wolken, die schwarzen Leiber der Dämonen, welche die Wasser des Himmels eingesogen haben; mit ihm entzündet er die Sonne wieder [1]), mit ihm melkt er die Kühe, d. h. die Wolken, zertrümmert er die Burgen der Dämonen, d. h. die Wetter, die sich an den Bergspitzen sammeln, wirft er die Dämonen zurück, wenn sie den Himmel ersteigen wollen [2]). „Des Indra Siege will ich singen, die der Gott mit dem Speere davontrug," heißt es in den Hymnen des Rigveda. „Am Berge schlug er den Ahi; er goß die Wasser aus und ließ die Flüsse aus den Bergen; wie Kälber zu den Mutterkühen, so eilen die Wasser zum Meere. Gleich dem Stier stürzte Indra auf das Opfer und trank dreimal vom bereiteten Tranke, dann schlug er die Erstgeburt der Bösen. Als du, Indra, sie trafest, überwandest du die Kunst der Listigen und zeugtest Sonne, Tag und Morgenröthe. Mit gewaltigem Wurf traf Indra den finsteren Vritra, daß ihm die Schultern brachen; wie ein mit der Axt gefällter Baum sank Ahi zur Erde. Nun laufen über des Ahi Leichnam die Wasser, und der Feind des Indra schläft dort lange Finsternisse; die Höhle des Wassers hat Indra wieder erschlossen [3])." „Des rinderreichen Vritra Höhle hast du geöffnet, der Ströme Fesseln hast du gesprengt [4])."

---

1) Kuhn Herabkunft des Feuers S. 66. — 2) Rigveda 1, 51, 5. 2, 12, 12. — 3) Rigveda 1, 32 nach Roth's Uebersetzung; vgl Benfey's Uebertragung Orient 1, 46 ff. — 4) Rigveda 1, 11. 1, 121.

Auf goldenem Wagen, von gelben oder rothen Rossen, Falben oder Füchsen gezogen, fährt Indra[1]) daher; sein geschickter Wagenlenker ist Vaju, d. i. der Wehende, der Geist des Morgenwindes[2]), welcher, dem Morgenroth voraufeilend, den Nachthimmel von den dunklen Wolken befreit. Dem Indra folgt Rudra, d. h. der Schreckliche, der Geist der Windsbraut, des zerstörenden, aber dann doch segenschaffenden Sturmes, und die pfeifenden Winde, die schnellen starken Marut, die mit Indra gegen die Dämonen kämpfen, siebenundzwanzig oder sechsunddreißig, die Söhne Rudra's. Ihre Wagen werden von Schecken gezogen; sie tragen goldene Helme und Beinschienen und Speere auf den Schultern; sie wohnen in den Bergen, öffnen der Sonne den Pfad, brechen die Baumzweige wie wilde Elephanten nieder und reißen den Vritra, nachdem ihn Indra überwältigt hat, in Stücke. Dem Indra wie dem Mitra werden Pferde, aber auch Stiere geopfert und das Trankopfer des Soma geboten[3]). Die Mehrzahl der Gesänge des Rigveda ist an Indra gerichtet. Selbst König, Held und Sieger, wird er von den Sängern um Sieg für ihre Fürsten angerufen. Sie bitten ihn, das „hellwiehernde pfauenschwänzige Falbenpaar an seinen Wagen zu schirren", in die Reihen der Kämpfenden zu treten, wie ein wilder, schrecklicher, bergbewohnender Löwe, mit scharfem Speer und vielknotiger Keule zu nahen, die Schaaren der Feinde den Geiern zur Speise zu geben. Die Krieger werden ermahnt, Indra's Siegeswagen zu folgen, mit Indra zu wetteifern; er, der im Kampfe nicht blinze, werde ihnen vorankämpfen, er werde die Pfeile der Feinde zurückschleudern. Indra zerstört die Burgen und Festen der Feinde, er wirft zwanzig Könige nieder, er schlägt die Gegner zu fünfzig- und sechszigtausend[4]). Oben ist bereits der Gebete gedacht, in denen Indra angerufen wird, den Arja Sieg gegen die Dasju zu verleihen. „Führe uns, Indra," heißt es in einer Anrufung des Samaveda, „die Schaar der Marut schreite den niederwerfenden, siegreichen Waffen der Götter voran! Erhebe, o reicher Gott, die Waffen, erhebe die Seelen unserer Krieger, stärke

1) Indra wird von Benfey auf syand, fließen, tropfen, zurückgeführt und wäre dann auf die Regen bringende Kraft des Gottes zu beziehen; andere haben die Ableitung von idh, indh anzünden, andere von indra, blau, vorgeschlagen. Jedenfalls wird Andra, der entsprechende Name des Avesta, zu berücksichtigen sein. — 2) Muir l. c. 5, 144. — 3) Roth zwei Lieder des Rigveda Z. D. M. G. 1870, 301 ff. Muir l. c. 5, 147 seqq. — 4) Rigveda 4, 30. Samaveda von Benfey 1, 3, 2, 1. 1, 4, 1, 1.

die Kraft der Starken, laß den Siegesruf von den Streitwagen emporsteigen. Sei bei uns, Indra, wenn die Fahnen flattern; laß unsere Pfeile siegreich sein, gieb unsern Kriegern die Obmacht; schützt uns, ihr Götter, in der Schlacht. Faß, o Furcht, die Herzen unserer Feinde und nimm Besitz von ihren Gliedern [1])!"

Die alte arische Anschauung von Mitra als höchstem Lichtgeist ist im Rigveda noch zu erkennen; die Lieder rühmen von ihm, daß seine Größe den Himmel und sein Ruhm die Erde übersteige. Er halte Himmel und Erde; mit nie geschlossenem Auge sehe er auf die Geschöpfe herab. Wen Mitra, der starke Helfer, schütze, den werde kein Unheil treffen, weder aus der Nähe noch aus der Ferne, er werde weder besiegt noch erschlagen werden. Ein mächtiger, starker und weiser König, rufe Mitra die Menschen zur Thätigkeit[2]). Durch das Vorwalten Indra's zurückgedrängt, erscheinen im Rigveda die Funktionen Mitra's mit denen Varuna's verschmolzen. Die Lichtnatur überwiegt aber auch in dieser Verschmelzung vollständig. Das Licht ist der Anschauung der Arier nicht nur die erweckende, Heil und Gedeihen spendende Macht, es ist auch das Reine, das Gute nicht nur in natürlichem, sondern auch in sittlichem Sinn, das Wahre, das Ehrliche, Recht und Treue. So ist Mitra, dem unmittelbaren Kampf gegen die bösen Geister entrückt, mit Varuna, dem Gott des höchsten Himmels, des Leben spendenden Wassers, welches im höchsten Himmel springt, der Wächter der Wahrheit, der Treue, des Rechts, der Pflichten der Menschen gegen die Götter. Die Sonne ist das Auge Mitra's und Varuna's; sie haben die Sonne in den Himmel gestellt; auf ihr Geheiß leuchtet der Himmel, sie senden den Regen herab. Ihrem Willen vermögen selbst die Götter nicht zu widerstehen. Sie sind die Wächter der Welt, sie schauen auf die Menschen herab wie auf Heerden von Rindvieh[3]). Das Licht schaut Alles, erhellt Alles; darum wissen Mitra und Varuna, was auf Erden geschieht: auch das Verborgenste entgeht ihnen nicht. Sie sind zornige, furchtbare Götter; sie strafen die, welche die Götter nicht ehren, sie rächen Falschheit und Sünde. Aber sie vergeben auch denen, die ihnen dienen, ihre Uebertretungen. Varuna, dem die Vergehen der Menschen zu strafen besonders obliegt, wird in den Hymnen mit

---

1) Samaveda l. c. von Benfey. — 2) Rigveda 3, 59 bei Muir l. c. 5, 69. — 3) Rigveda 1, 115, 1 bei Benfey Orient 3, 157. Rigveda 6, 51, 2. 7, 61, 1. 7, 63, 4 bei Muir l. c. 5, 157.

großer Inbrunst gebeten, Uebertretung und Sünde zu verzeihen. Er ist nach der Anschauung der Gesänge des Rigveda der höchste Herr des Himmels und der Erde. In den himmlischen Wassern wohnt er in goldenem Panzer, in seinem weiten goldenen Hause mit tausend Thoren. Er hat der Sonne den Pfad gewiesen, den Flüssen ihr Bette gegraben, er läßt sie ins Meer fließen. Er kennt die Wege der Winde und den Flug der Vögel und die Straßen der Schiffe auf dem Meer. Er kennt alle Dinge im Himmel, auf Erden, unter der Erde. Wer jenseit des Himmels fliehen wollte, würde ihm nicht entrinnen. Er zählt die Blicke der Augen der Menschen; wo zwei Menschen zusammensitzend mit einander flüstern, König Varuna ist der Dritte unter ihnen [1]). Er kennt die Wahrheit und Falschheit der Menschen. Seine Schlingen, dreifach und siebenfach, fassen die, welche Lügen reden. „Möge von diesen verschont bleiben, wer die Wahrheit spricht," so bitten die Anrufungen. „Für welche Sünden, Varuna," sagt ein Gebet, „willst du den alten frommen Freund verfolgen? Erlasse uns die Sünden unserer Väter und die, welche wir selbst begangen. O König, befreie Vasischtha wie einen Räuber, der sich von Rindvieh genährt hat, wie ein Kalb vom Weidestrick. Es war nicht unser Wille, Varuna, es war Verleitung, welche uns vom rechten Wege abführte, es war Wein, Zorn, der Würfel, Unbedachtheit. Der Aeltere verführte den Jüngeren. Selbst der Schlaf bringt Sünde. O heller und mächtiger Gott, ich habe aus Schwäche gefehlt, sei gnädig! Ich wandle zitternd wie ein aufgeblasener Schlauch. Laß uns Schuldigen die Frucht unserer Sünden nicht reifen. Laß mich, König Varuna, noch nicht in das Haus von Erde eingehen. Gewähre Schutz, weiser Gott, dem, der dich preist. Welche Verletzung immer wir Sterbliche gegen das Volk der Himmlischen begehen, wodurch wir auch unbedacht deine Gesetze übertreten haben mögen, sei gnädig, mächtiger Gott, sei gnädig [2])!"

Das Hauptopfer, welches die Arja den Geistern des Himmels darbrachten, war alten Ursprungs; schon bevor sie das Indusland betraten, in der Gemeinschaft mit den Stammgenossen von Iran hatten sie diese Spende vollzogen. Es war ein Trankopfer: der Saft einer Bergpflanze, des Soma (bei den Iraniern Haoma), wurde den

1) Atharvaveda 4, 16 nach der Uebersetzung M. Müllers Essays 1, 40. 41; vgl. Roth Atharvaveda S. 19. — 2) Rigveda 7, 86. 89 nach der Uebertragung M. Müllers Essays 1, 38. 39; vgl. die Uebersetzung Muir's l. c. 5, 63 seqq.

Göttern dargebracht. Der ausgepreßte Saft dieser Pflanze (es ist die asclepias acida unserer Botanik), mit Milch vermischt, narkotisch berauschend, war den Arja das kraftvollste, begeisterndste Getränk, ein Trank für die Götter. Die Gebräuche der Bereitung des Soma waren schon breit entwickelt, als die Gesänge des Rigveda und Samaveda gesungen wurden. Die Opfergefäße werden mit Kuçagras und „mit dem heiligen Wort", d. h. unter hergebrachten Sprüchen ausgespült. Die Somapflanzen — nach den aus späterer Zeit überlieferten Vorschriften sollen sie bei Mondlicht auf den Bergen gesammelt sein [1]) — werden zwischen Steinen ausgepreßt. Im Veda heißt es, daß die Beter den Soma „mit Steinen bedrängen". Der so gewonnene Brei wird dann unter gewissen Gebeten und Gesängen über einem Durchschlag ausgedrückt, der aus Haaren von Widderschweifen bestanden zu haben scheint. Durch dieses Sieb wird der Saft „mit den zehn Schwestern", d. h. mittelst der zehn Finger, getrieben; „er stürzt zur Milch so gewaltig wie der Stier zu den Kühen". Das klingende Fallen der goldgelben Tropfen in die metallene Schale ist das Brüllen des Stiers, das Wiehern der Falben des Indra, der „Lobgesang, dem sich das Lied des Sängers zugesellt [2])." Der so bereitete Trank wird dann in der Opferschale auf ausgebreitete zarte Gräser, über welche eine Decke gelegt ist, gestellt; dann werden die Açvin, Vaju, die Marut, Indra gerufen: herabzukommen, sich auf die Opferdecke zu setzen, den schön bereiteten Trank zu trinken. Nach dem Glauben der Arja kämpft Indra auf der Seite des Stammes, dessen Somaspende er getrunken; diesem fällt der Sieg zu. Die Anrufungen an Indra, an die Marut, an die Açvin, welche als die kräftigsten und wirksamsten galten, die Götter zum Opfer zu laden, zum Opfer herabzuziehen, sind uns im Rigveda erhalten.

Es würde ein vergeblicher Versuch sein, die überströmende Fülle der Anschauungen und Bilder, welche die jugendfrische Phantasie der Inder in den Liedern des Veda niedergelegt hat, im Einzelnen zu charakterisiren. Eine poetische Anschauung drängt die andere; kaum ein Bild wird länger festgehalten, so daß wir nicht selten den Eindruck einer unruhigen Mannigfaltigkeit, eines unsicheren Suchens, des

---

1) Windischmann Abh. d. Münch. Akademie 1847 S. 129. — 2) Samaveda 1, 6, 2, 2. Rigveda 1, 2, 2. 1, 5, 5 u. a. a. St.

Schwankens und Verschwimmens erhalten. Aber unleugbar ist in diesen Liedern ebensoviel Naivetät als Schwung des Gedankens, ebensoviel Unbefangenheit als sittlicher Ernst. Neben lebensvollster Anschauung der Erscheinungen des Himmels, der Wolkenbildungen und des Gewittersturms, neben inniger Freude an der Natur und sinniger Auffassung ihres Lebens liegen Ansätze zu umfassender, erschöpfender Ergreifung des Wesens der Götter, Ansätze der Reflexion und Abstraktion. Beweist auch dieser Gegensatz, daß die Lieder des Veda durch lange Zeiträume getrennt gesungen worden sind, so werden wir kaum irren, wenn wir die naiven, die derben und sinnlichen Anschauungen für älteren, die Ansätze der Zusammenfassung, der Abstraktion für jüngeren Ursprungs halten. Jedoch darf die Grundlage jener Vorstellung von der sittlichen Reinheit, der gerecht vergeltenden Macht der hohen Lichtgötter, des Mitra und Varuna, nicht für jüngeren Datums erachtet werden, da sie in ähnlicher Weise auch in dem Mitra der Iranier liegt. Kaum wird sich eine naivere Auffassung finden lassen als die Vorstellung der Lieder des Veda, daß das Opfer die „hungrigen Götter" nicht nur speist und tränkt, sondern ihnen auch Kraft giebt, ihre Aufgaben zu erfüllen. Das Somaopfer stärkt den Indra in den Kämpfen, welche er gegen die bösen Geister zu vollbringen hat; es stärkt ihn zum Kampfe gegen die Feinde des Stammes, dessen Opfer er trinkt. Der Gott bedarf der Kraft zum Kampfe; diese wird nach der eigenthümlichen Anschauung der Inder gesteigert durch das Somaopfer, das ihm gebracht wird. Und nicht allein stärken soll den Gott dies Opfer, es soll ihn berauschen zum Kampfe. Wie man sich selbst Muth zum Kampfe trank, so soll sich auch Indra Muth zum Kampfe aus der Opferschale trinken. Wenn Indra Segen und Reichthum spenden, wenn er seinen sich immer erneuenden Kampf gegen Vritra und Ahi siegreich kämpfen, wenn er das „befruchtende Naß" gewinnen, wenn er in den Reihen des Stammes streiten soll, muß man ihm unermüdlich den „honigsüßesten Soma" bereiten, muß man ihn anrufen, die Falben anzuschirren, sich zu den Opfernden zum Mahle zu setzen, sich am schön bereiteten Trank zu berauschen; im Rausche sei ihm der Sieg über die Dämonen gewiß, kämpfe er den Seinen unwiderstehlich voran. Die Feinde, heißt es von Indra, bewältigt er im Rausch des Soma: „Trinke, Indra, von dem Trank wie ein Weiser, des Meths dich freuend, schön ist er zum Rausche. Indra, komm herab, du wahrlich ein Stier, und trinke den Bauch voll, trinke dir den berauschendsten

Rausch. Stierspendend ist des Reichen Rausch[1])." Neben Vorstellungen solcher Art preisen die Anrufungen die hohe Macht, das erhabene Wesen der Götter in ergreifenden Bildern, suchen sie gerade die Macht des Gottes, an den sie gerichtet sind, möglichst zu verherrlichen; indem sie dessen Kraft und Art über die der anderen Götter erhöhen, concentriren sie die göttliche Aktion in dem Gotte, dem das Gebet oder der Lobgesang gilt, auf Kosten seiner göttlichen Genossen. Es kam darauf an, den Gott, den man anrief, durch das Opfergebet gnädig zu stimmen. In dieser Weise wird Agni, wird Surja, wird Indra, werden Mitra und Varuna als die höchsten Götter gefeiert. Von Indra heißt es, daß ihm keiner der Götter gleiche, keiner könne mit ihm wetteifern, alle Welten zitterten vor ihm, dem Donnerer; er sei der Herrscher des Alls, der König des Festen und Flüssigen, seine Macht habe die alten Berge aufgerichtet und lasse die Ströme fließen; er halte die Erde, die alle ernähre; den Himmel, die Sonne, das Morgenroth habe er erzeugt, die Lichter des Himmels befestigt; wenn er die beiden Welten (Himmel und Erde) ergreifen wollte, wären sie nur eine Hand voll für ihn. Welcher der alten Seher habe die Grenzen seiner Macht gefunden[2])? Die im Induslande emporgewachsene Gestalt des mächtigen Gewittergottes hatte, wie wir sahen, die alten Gestalten des Mitra und Varuna zurückgedrängt, und die Sänger fanden hierin vollen Antrieb, die Gesammtheit der göttlichen Macht in dem gewaltigen Kämpfer, in dem Donnerer zusammenzufassen. Andererseits waren Mitra und Varuna unvergessen, und mit dem Zurücktreten des Kriegslebens, mit den allmählich stärker werdenden Impulsen, die Einheit des göttlichen Wesens zu ergreifen, konnten dann wiederum diese alten Gestalten leichter idealisirt und ethisch höher gefaßt werden, als Indra's überwiegende Kämpfernatur zuließ. In den angeführten Preisliedern auf den Varuna ist der Zug unverkennbar, in ihm als dem höchsten Gott auch die höchste göttliche Macht zu concentriren.

Liegen in den Anschauungen des Veda von den Göttern neben sinnlichen Vorstellungen bedeutsame ethische Elemente und übersinnliche Ansätze, so stehen auch im Kultus der Arja, in dem Verhalten des Menschen den Göttern gegenüber Naivetät und scharf ausgeprägte ethische Empfindung neben einander. Man fleht zu den Göttern um

---

1) Samaveda von Benfey 1, 4, 1, 1. 5. 2, 4, 1, 15 u. a. a. St. — 2) Muir l. c. 5, 98 seqq.

Schutz vor den bösen Geistern, um Erhaltung und Mehrung der Heerden, um Hülfe in Krankheit und langes Leben, um Sieg in der Schlacht. Man gesteht ein, daß man Opfer bringe, um Schätze und Reichthum zu erlangen. Indra soll „Spende um Spende geben", er soll Reichthum schenken, daß man darin „bis an das Knie waten könne." Davon werde der Gott dann auch wieder seinen Vortheil haben; wenn Indra Rosse, Wagen und Stiere gespendet, werde man ihm auch stets Opfer darbringen[1]). Wie Fliegen um den Honigtopf, heißt es an einer anderen Stelle, sitzen die Beter um die Opferschale; wie man den Fuß auf den Wagen setzt, setzt auf Indra ihr Vertrauen die Schar schatzgieriger Sänger[2]). In einem Hymnus sagt der Sänger dem Indra: „Wenn ich der Herr der Rinder, so vielen Gutes Beherrscher wäre wie du Indra, dann wollte ich dem Sänger helfen, ich ließe ihn nicht in Dürftigkeit[3])." Aber daneben wird dann auch wieder hervorgehoben, daß Indra den Ruchlosen wegstoße wie man den Pilz mit dem Fuße wegstößt[4]), daß dem Mitra und Varuna kein Frevel verborgen bleibt. Es wird dem Indra überlassen, dem Opfernden zu schenken, was er selbst für das Beste und Köstlichste halte; er wird gebeten, die Opfernden zu belehren und ihnen Weisheit zu geben, wie der Vater seinem Kinde[5]). Es wird betont, daß das Opfer vieler Sünden Zahl hinwegnehme und den Darbringer reinige, und wir sahen, wie inbrünstig Varuna angerufen wurde, die begangene Schuld zu vergeben.

Jene naive Vorstellung, daß die Götter aus der Opferschale Muth und Kraft tränken, ist bei den Arja in sehr eigenthümlicher Weise entwickelt worden. Sie folgerten daraus, daß das Opfer den Göttern überhaupt Kraft verleihe und ihre Stärke mehre, daß die Götter durch Gebete und Opfer „wüchsen." So heißt es: „die Beter, Indra preisend durch ihre Lobgesänge, haben ihn gestärkt, den Ahi zu schlagen. Wachse, Held Indra, mit Frömmigkeit gelobt und getrieben durch unsere Gebete, an deinem Körper. Die Hymnen schärfen deine große Stärke, deinen Muth, deine Kraft, deinen ruhmreichen Donnerkeil[6])." Da es die Menschen sind, welche den Göttern die Opfer bringen, so giebt diese Anschauung ihnen eine gewisse Macht über die Götter; es liegt in ihrer Hand, die Götter durch Opfer und Gaben

1) Samaveda von Benfey 1, 3, 2, 4. — 2) Samaveda 2, 8, 2, 6. — 3) Samaveda 1, 4, 1, 2. 2, 9, 2, 9. — 4) Samaveda 1, 6, 2, 1. — 5) Rigveda 1, 32. Samaveda 1, 3, 2, 4. — 6) Rigveda 5, 31, 10. 1, 63, 2. 2, 20, 8. 1, 54, 8.

zu stärken; sie können die Götter zwingen, ihnen hülfreich zu sein, wenn sie es nur verstehen, sie recht zu rufen. Das heilige Wort, d. h. die Anrufungen sind der Anschauung des Veda ein „Fahrzeug, das in den Himmel führt." Damit werden diejenigen, welche die rechte Weise des Gebetes und der Darbringung kennen, zu Zauberern, welche Gewalt über die Götter zu üben im Stande sind. Die Vorstellung, die Götter zwingen zu können, ist eine sehr naive, kindliche und kindische; in ihrer elementarsten Form liegt sie dem Fetischismus zu Grunde. Auch bei anderen Völkern wird großes Gewicht auf die rechte Weise der Darbringungen gelegt als die wesentliche Bedingung, die Götter gnädig zu stimmen; die Vorstellung, daß dem rechten Opfer, dem rechten Gebet die Erhörung folgen müsse, tritt bei den Indern viel stärker hervor, als bei irgend einem andern Kulturvolke. Dennoch stehen die Lieder des Veda hoch über dem Fetischismus, der einen direkten äußerlichen Zwang gegen die göttlichen Mächte zu üben vermeint. Die Inder glauben vielmehr, daß neben dem Opferbrauche die Intensität der Anrufung, die Kraft der Andacht, die Erhebung des Gemüths, das stürmisch andringende Gebet, welches den Gott nicht lassen will, bis er gesegnet hat, jene Wirkung erzeugen; sie wollen einen innerlichen, nicht den äußeren Zwang. In eigenthümlicher Richtung fortgebildet, ist diese Anschauungsweise für Religion und Staat der Inder von durchgreifender und entscheidender Bedeutung geworden.

Die Kraft, welche den Opfergebeten beigelegt wurde, die Götter herabzuziehen, der eifrige Wunsch, den Gott zu dem eigenen Opfer wirksam zu laden, damit er das Opfer des Feindes verschmähe, die Vorstellung, durch die rechte wohlgefällige Anrufung das Opfer des Feindes stören und unwirksam machen zu können, mußten die Sänger der Opfergebete, welche die kräftigsten Anrufungen kannten oder zu „weben" verstanden, die Priester, frühzeitig zu einer angesehenen Stellung bringen. Oben ist bereits bemerkt, wie reiche Geschenke diese sich rühmen von den Fürsten empfangen zu haben. Der Sänger Kakschivat sagt, daß ihm König Svanaja hundert Barren Goldes, zehn Wagen mit je vier Rossen, hundert Stiere und tausend Kühe verehrt [1]). Andere Gesänge des Veda ertheilen den Fürsten den Rath, beim Opfer einen frommen Beter voranzustellen und ihn freigebig zu beschenken. Diese Vorbeter heißen Purohita, d. i. Voran-

1) Rigveda 1, 126, 2. 3.

gestellte. „Der weilet glücklich in seinem Hause", heißt es, „dem bringet die Erde zu allen Zeiten Frucht, dem Könige neigen sich willig alle Geschlechter, welchem der Beter vorangeht; den König beschützen die Götter, der den Beter, der Speise sucht, reich beschenkt[1])." Die Anrufungen, die den Gott herabgezogen, den Bitten des Opfernden Gewährung geschafft hatten, wurden wiederholt angewendet, von dem Sänger seinen Nachkommen überliefert. So erklärt sich, daß wir bereits im Rigveda jene Sängergeschlechter finden, daß die Hymnen des Rigveda theils von den Ahnherren dieser Geschlechter herrühren sollen, theils als solche bezeichnet werden, die von Gliedern dieser Geschlechter neu gesungen sind, daß die angeblichen Ahnen dieser Geschlechter für die ersten, die ältesten Sänger und Beter gelten, daß sie bereits zu mythischen, halbgöttlichen Gestalten geworden sind, deren einige mit dem Ahnherrn der Arja, dem Manu, das erste Opferfeuer entzündet, die ersten Opfer gebracht haben (S. 25. 26).

Häufig gedenken die Lieder des Veda der Verstorbenen. Sie werden zum Opfermahl geladen, sie sollen am Feuer niedersitzen, die Gaben essen und trinken, die für sie auf das Gras gestellt sind; die, welche das „Leben" erreicht haben, werden gebeten, die Anrufungen der Nachkommen zu schützen, die bösen Geister abzuwehren, den Nachkommen Reichthum zu verleihen. Aus späterer Zeit wissen wir, daß den „Vätern" tägliche Spenden, an den Neumonden besondere Gaben gebracht, daß ihnen Todtenmahle gehalten wurden. Aehnliche Verehrung empfingen die Geister der Verstorbenen in Iran. Jama, der zuerst den Tod erfahren hat, der von den Tiefen der Erde zu den Höhen des Himmels gelangt ist, hat den Pfad für die Menschen gefunden (S. 24). Er weilt bei Varuna im dritten Himmel, im Lichthimmel. Zu ihm, in diesen Himmel des Lichtes, gelangen die Helden, die in der Schlacht gefallen sind, die Frommen, welche sich durch Opfer und Erkenntniß hervorgethan, die den Pfad der Tugend wandelten, die das Recht gewahrt haben und freigebig gewesen sind, d. h. alle die, welche sich selbst rein und licht gemacht, welche ihren Körper dadurch verklärt haben. In diesem lichten Körper wandeln sie nun im Himmel des Jama. Nach dem Mahabharata leuchten die Helden und Frommen der Vorzeit im Himmel im eigenen Lichte (unten Kap. 8). Im Himmel des Jama ist Milch, Butter, Honig und

---

1) Rigveda 4, 50, 8. 9; Roth Z. D. M. G. 1, 77. Lassen a. a. O. 1², 951.

Soma, der Göttertrank, in großen Kufen [1]). Hier zahlt der Schwache dem Starken keinen Tribut mehr [2]), hier werden die wieder vereinigt, welche der Tod getrennt hat, hier leben sie mit Jama in Festen und Fröhlichkeit. Die Seelen der Bösen fallen dagegen in tiefe Finsterniß [3]). Nach einem alten Kommentar des Rigveda liegt der Himmel Jama's im Südosten, tausend Tagereisen zu Pferde von der Erde entfernt [4]).

Die Arja begruben ihre Todten, eine Sitte, die auch bei den Ariern Irans in alter Zeit gegolten haben wird. Ein Spruch, bei der Beerdigung zu sprechen, der sich unter den jüngeren Hymnen des Rigveda findet, beweist, daß die Beerdigung noch zu dieser Zeit in Geltung stand. Der Bogen wurde aus der Hand des Todten genommen; ein Opfer, an welchem die Wittwe des Verstorbenen, die Weiber des Geschlechts Theil nahmen, wurde gebracht, und während der Bestattung ein Stein als Malzeichen zwischen dem Todten und den Lebendigen aufgerichtet. „Hebe dich weg, o Tod, auf deine Straße", so lautet dieser Spruch, „die geschieden ist von der Straße der Götter; du siehst, du kannst hören, was ich zu dir rede; verletze uns nicht die Kinder, nicht die Männer. Die Scheidewand (jenen Stein) setze ich für die, welche leben, daß niemand mehr zu jenem Ziele eile; sie sollen den Tod mit diesem Felsenstück bedecken und hundert lange Herbste leben. Kommt hoch in Jahre, frei von Schwachheit des Alters. Die Weiber hier, Nichtwittwen, froh ihrer Gatten, treten herbei mit Opferfett und Butter und ohne Thränen; munter, schöngeschmückt ersteigen sie zuerst des Altars Stufen. Erhebe dich nun auch, o Weib, zur Welt des Lebens! Der Athem dessen, bei dem du sitzest, ist entflohen; die Ehe mit dem, der deine Hand einst faßte und dich begehrte, ist nun vollendet. Ich nehme den Bogen aus der Hand des Todten, das Zeichen der Ehre, des Muthes, der Herrschaft. Wir hier, du dort, so wollen wir voll Kraft und Mannheit jeden Feind und jeden Angriff zurückschlagen. So nahe dich zur

---

1) M. Müller Z. D. M. G. 9, 16. Diese lichten Körper der Väter führten zu der Vorstellung, daß die Seelen der Väter den Himmel mit Sternen geschmückt hätten, daß sie selbst diese Sterne seien; Rigveda 10, 68, 11. — 2) Atharvaveda 3, 29, 3 bei Muir l. c. 5, 310. — 3) Muir l. c. 5, 308. 309. 311. In dem späteren Theil des Rigveda (10, 15), ist die alte Vorstellung von den Vätern augenscheinlich bereits alterirt; es werden drei Klassen der Väter unterschieden und Verbrennung und Nichtverbrennung neben einander erwähnt. 4) Aitareja-Brahmana 2, 17 bei Muir l. c. 5, 322.

mütterlichen Erde; sie öffnet sich zu gütigem Empfange; sie schütze dich forthin vor dem Verderben. Erde, thue dich auf, sei ihm nicht enge; bedecke ihn wie die Mutter, die den Sohn in ihr Gewand hüllt. Von nun an hast du hier dein Haus und deinen Wohlstand, dort möge Jama dir den Sitz verschaffen[1])!"

Die Arier in Iran gingen von der Beerdigung zur Aussetzung der Leichen auf den Bergen über, die Arier am Indus zur Verbrennung derselben. Beerdigung und Verbrennung bestanden eine Zeit lang im Induslande neben einander. „Mögen die Väter", heißt es in einer Anrufung, „unserer Darbringung sich freuen, ob sie die Verbrennung erfuhren oder nicht[2])!" In anderen Sprüchen wird Agni gebeten, dem Todten kein Leid zu thun; den Körper reif zu machen, das „ungeborene" Theil aber in den Himmel zu tragen, wo die Frommen mit den Göttern Feste feiern, wo Jama sagt: ich gebe diese Heimath dem Manne, der hierher kam, wenn er mein ist[3]). „Wärme, Agni", so heißt es in einem dieser Sprüche, „mit deinem Glanz und deinen Gluthen das ewige Theil; trage es sanft hinweg zur Welt der Frommen. Entlaß ihn wieder zu den Vätern, der sich mit Opferspenden dir nahte. Die Marut mögen dich aufwärts tragen und dich mit Regen netzen. Der kluge Puschan (S. 37) führe dich von hinnen, der Hirt der Welt, dem nie ein Thier fiel. Puschan allein kennt alle jene Räume, er soll auf sicherem Pfade uns geleiten. Vorsichtig wandle er voraus als Leuchte, ein ganzer Held, ein Geber reichen Segens. Geh hin auf jenen alten Pfaden, auf denen unsere Väter heimgegangen. Du sollst Varuna und Jama schauen, die beiden Könige, die Spendentrinker. Geh zu den Vätern, weile dort bei Jama im höchsten Himmel, so du es reich verdient hast. Auf rechtem Pfad entflieh den beiden Hunden, der Brut Sarama's, den vieräugigen. Dann wandle weiter zu den weisen Vätern, die sich mit Jama froh vereint ergötzen; du findest Heimath unter den Vätern, blühe bei Jama's Volk! Umgieb ihn, Jama, schützend vor den Hunden, vor deinen Wächtern, deines Weges Hütern, und gieb ihm Heil und schmerzenloses Leben. Breitschnäuzig, menschengierig, blutbraunen Haares, gehen Jama's beide Boten bei den Menschen um; o daß sie wieder frohen Lebensodem uns heute ver-

1) Rigveda 10, 18 nach Roths Uebertragung Z. D. M. G. 8, 468 ff. — 2) Rigveda 10, 15, 14 bei Muir l. c. 5, 297. — 3) Atharvaveda 18, 2, 37 bei Muir l. c. 5, 294.

leihen und wir die Sonne schauen [1])!" In anderen Anrufungen des Rigveda lautet die Bitte dahin: „in die unvergängliche, wechsellose Welt, wo ewiges Licht und ewiger Glanz ist, zu gelangen; unsterblich zu werden, wo König Vaivasvata (Jama) wohnt, wo das Heiligthum des Himmels ist, wo die großen Wasser fließen, wo Ambrosia (amrita) und Befriedigung ist, wo Freude und Wonne herrschen, wo jeder Wunsch erfüllt wird [2])."

3. Die Eroberung des Gangeslandes.

Es war ein mannhaftes, streitbares Leben, das die Arja im Lande der fünf Ströme führten. Die Gesänge des Rigveda zeigten uns, wie vertraut ihnen der Bogen und der Streitwagen war, wie häufig die Fürsten gegen einander in Fehde standen, wie oft die Götter um Sieg angerufen wurden. Zustände dieser Art konnten wol die Lust an Kriegsthaten steigern und zu weiter aussehenden Unternehmungen führen, wenn nicht vielleicht auch die Ackerflächen und Weidestrecken des Pandschab den Arja zu enge wurden. Wir erinnern uns jener Gebete, in denen der Kriegsgott angerufen wird, dem arischen Stamme Raum gegen die Schwarzhäute zu gewähren (S. 8). Genug die Arja erweiterten ihre Sitze ostwärts über das Thalgebiet der Sarasvati hinaus. Am unteren Indus hemmte die breite Wüste den Fortschritt nach Osten zum Gebiete der Jamuna und des Ganges. Das Fortrücken der arischen Ansiedlung von der Sarasvati zur Jamuna wird somit im Norden längs der Vorberge des Himalaja erfolgt sein.

Die Gesänge des Rigveda lassen erkennen, daß die arischen Stämme selbst einander drängten, daß die im Osten angesiedelten Stämme von Stämmen des Westens weiter ostwärts geschoben wurden. Zehn Stämme des Pandschab, die, wie es scheint, das Gebiet der Iravati inne hatten [3]) — die Bharata, die Matsja, die Anu und die Druhju werden unter diesen besonders hervorgehoben — sammeln sich zu einem Kriegszuge gegen den König Sudas, Divodasa's Sohn, den Nachkommen des Pidschavana, welcher über die Tritsu an der Sarasvati herrscht. Auf der Seite der verbündeten

---

1) Max Müller die Todtenbestattung der Brahmanen S. 14 ff. — 2) Rigveda 9, 113, 7 seqq. — 3) Dies folgt daraus, daß das Heer der Verbündeten die Vipaça und Çatadru überschreiten muß, um die Tritsu zu erreichen.

Stämme steht der Priester Viçvamitra aus dem Geschlecht der Kuçika, auf der Seite der Tritsu das Priestergeschlecht der Vasischtha[1]). Die Bharata, Matsja, Anu und Druhju müssen die Vipaça und die Çatadru überschreiten, um die Tritsu anzugreifen. Der Rigveda bewahrt ein Gebet, welches Viçvamitra an diese beiden Ströme gerichtet hat: „Hervor aus den Abhängen der Berge, voll Begierde, wie Pferde losgelassen im Wettlauf, wie hellfarbige Mutterkühe zu den Jungen, eilen Vipaça und Çatadru mit ihren Wellen. Von Indra getrieben, Ausgang fordernd hin zu dem Meere rollt ihr, wie Krieger im Streitwagen; in vereinigtem Lauf mit schwellenden Wogen fließt ihr in einander, ihr Klaren! Horchet freudig meiner lieblichen Rede; einen Augenblick, Wasserreiche, haltet an mit euren Schritten zum Meere; mit kräftiger Andacht, hülferufend flehe ich, der Sohn Kuçika's. Horchet dem Sänger, ihr Schwestern; gekommen ist er von fern mit Roß und Wagen. Neiget euch nieder, werdet fahrbar; nicht an die Achsen, ihr Ströme, müssen eure Wellen reichen. Erst wenn die Bharata euch überschritten, der reisige Haufe von Indra gestachelt, dann ströme euer anerschaffener Lauf!" Nach dem Uebergang über die beiden Flüsse kam es zur Schlacht. Viçvamitra sprach das Gebet für die Bharata: „Indra, nahe uns heute mit mannigfacher auserlesener Hülfe, hoher Held, sei freundlich! Wer uns haßt, falle zu unseren Füßen; den wir hassen, werde vom Lebenshauch verlassen! Wie unter dem Beile der Baum fällt, wie man eine Hülse zerbricht, wie ein aufwallender Kessel den Schaum auswirft, also, o Indra, thue mit ihnen! Diese Söhne Bharata's, o Indra, kennen den Streit. Sie spornen ihr Roß; wie einen ewigen Feind tragen sie den starken Bogen spähend umher in der Schlacht."

1) Im Rigveda wird König Sudas zugleich als Sohn Divodasa's und Angehöriger des Hauses Paidschavana bezeichnet, sei es, daß Pidschavana der Vater oder ein früherer Vorfahr Divodasa's war. Im Samaveda (2, 5, 1, 5) heißt Divodasa der Redliche. In Manu's Gesetzbuch (7, 41. 8, 110) heißt König Sudasa Pidschavana's Sohn. Das Vischnu-Purana zählt im Stammbaum der Könige der Koçala, unter welchen die Tritsu verschwunden sind, im funfzigsten Geschlecht nach dem Ahnherrn Ikschvaku einen König Sudasa, den Sohn des Sarvakama, Enkel des Rituparna, auf; ähnlich der Harivança; und Vasischta ist auch im Vischnu-Purana (ed. Wilson p. 381) Priester des Königs Sudas sowol als des Nimi, des Sohnes des Ikschvaku. Dagegen kennt das Vischnu-Purana (p. 454. 455) einen zweiten Sudas, den Urenkel Divodasa's im Mondgeschlecht. Viçvamitra wird selbst ein Bharata genannt; daß das Mahabharata den Viçvamitra mit dem Stammbaum der Könige der Bharata verknüpft, wird unten erhellen. Vgl. Roth Zur Literatur S. 142 ff.

Trotz des Gebetes Viçvamitra's wurden die Bharata mit ihren Verbündeten geschlagen; König Sudas konnte sogar in ihr Gebiet einfallen und mehrere Orte wegnehmen und ausplündern. Das Siegeslied der Tritsu, welches ein Sänger des Sudas nach diesem Erfolg gesungen haben mag, lautet: „Zweihundert Kühe, zwei Wagen mit Weibern, dem Sudas als Beute ertheilt, umwandle ich preisend wie der Priester die Opferstätte. Dem Sudas gab Indra das blühende Geschlecht seiner Feinde dahin, die eitlen Schwätzer unter den Menschen. Mit Armseligen auch hat Indra das Einzige gethan; den Löwengleichen hat er durch den Schwachen geschlagen; mit einer Nadel hat Indra Speere zerbrochen: jegliche Güter hat er dem Sudas geschenkt. Zehn Könige, im Treffen unbesiegbar sich dünkend, stritten nicht wider den Sudas, den Indra und Varuna; wirksam war das Loblied der speisebringenden Männer. Wo die Männer zusammentreffen mit erhobenem Banner in der Feldschlacht, wo jegliches Unheil geschieht, wo die Geschöpfe sich fürchten, da habt ihr, Indra und Varuna, über uns, die wir nach oben schauten, Muth gesprochen. Die Tritsu, in deren Reihen Indra getreten war, gingen vorwärts wie abwärts strömende Wasser; die Feinde, wie Krämer handelnd, ließen Hab und Gut dem Sudas. Wie der König Sudas in rühmlichem Kampfe einundzwanzig Feinde niederstreckte, wie der Opferer das heilige Gras auf den Opferplatz streut, so goß Indra der Held die Winde aus. Sechzig hunderte der reisigen Anu und Druhju entschliefen; sechzig Helden und sechs fielen vor dem frommen Sudas. Dies sind die Heldenthaten, die alle Indra gethan hat. Ohne Verzug zerstörte Indra alle Burgen der Feinde, vertheilte im Kampfe den Tritsu die Habe der Anu. Die vier Rosse des Sudas, die preiswürdigen, geschmückten, die den Boden stampfenden Renner, werden Geschlecht gegen Geschlecht zum Ruhme führen. Ihr starken Marut, seid ihm gnädig wie seinem Vater Divodasa, bewahrt das Haus des Pidschavana und laßt des frommen Königs Macht unversehrt fortdauern!" In einem anderen Liede des Rigveda wird dem Vasischtha und seinen Söhnen „im weißen Gewande mit der Flechte an der rechten Seite (S. 26)" vorzugsweise der Ruhm dieses Sieges des Königs Sudas zugeschrieben. Umringt habe man sie in der Schlacht der zehn Könige gesehen, da habe Indra Vasischtha's Loblied gehört und die Bharata zerbrochen wie Stäbe des Ochsentreibers; aus der Ferne hätten den gewaltigen Indra die Vasischtha durch ihr

Somaopfer, durch ihre Gebetskraft herbeigeführt; da habe Indra den Tritsu Raum geschafft, und ihre Stämme hätten sich ausgebreitet[1]).

Die Ausbreitung der Arja in den gesegneten Fluren der Jamuna und des Ganges wird zunächst dem Lauf der Jamuna nach Süden gefolgt sein, weiterhin sich auf das Gebiet zwischen Jamuna und Ganges erstreckt haben, bis dann die Einwanderer an den Ufern des großen Stromes weiter und weiter nach Osten gelangten. Ueber den Gang dieser Wanderungen und Eroberungen, die Besetzung des Thales der Jamuna, des oberen und mittleren Ganges sind wir ohne jede historische Kunde. Wir vermögen nur zu erkennen, daß das Thal der Jamuna, das Duab der beiden Flüsse am frühesten besetzt und am dichtesten kolonisirt worden sind; wir finden danach erst weiter am Ganges hinab eine starke Zahl der alten Bevölkerung in herabgedrückter Stellung unter den arischen Ansiedlern. Endlich läßt das Epos der Inder errathen, daß es sich bei diesen Ansiedlungen nicht nur um den Kampf gegen die alte Bevölkerung handelte, daß die Stämme der Arja selbst einander nicht nur drängten, daß nicht nur später ausziehende die früher ausgewanderten weiter zu schieben versuchten, wie wir bereits aus den angeführten Liedern des Rigveda schließen konnten, sondern auch, daß die Arja untereinander um den Besitz der besten Landschaften zwischen der Jamuna und dem Ganges gestritten haben. In diesen Kämpfen sind die Stämme der Auswanderer zu größeren Gemeinschaften, zu Völkern verschmolzen, die glücklichen Führer in diesen Kämpfen an die Spitze größerer Staaten gekommen. Die Eroberung und Besiedelung so ausgedehnter Gebiete, die Begrenzung und Ordnung der neuen hier gegründeten Staaten haben sich nur in einem langen Zeitraum vollziehen können. Nach dem Epos und den Purana, d. h. den sehr spät und sehr unzuverlässig aufgezeichneten Legenden und Traditionen der Inder, kam die Bewegung erst nach einem großen Kriege unter den Arja im Duab der Jamuna und des Ganges, durch den das Geschlecht der Pandu die Krone der Bharata am oberen Ganges gewonnen hätte, zur Ruhe und die neugegründeten Staaten zu friedlicheren Zuständen. Wir finden die Bharata, die uns der Rigveda westwärts der Vipaça zeigte, im Epos am oberen Ganges wohnend; an der Jamuna sitzen die Völker der Matsja und Jadava, zwischen der oberen Jamuna und dem Ganges die Pantschala, d. h. die fünf Stämme; ostwärts von

1) Roth Zur Literatur S. 87. 91 ff.

den Bharata an der Saraju bis zum Ganges hinab die Koçala. Noch weiter ostwärts sitzen im Norden des Ganges die Videha, am Ganges selbst die Kaçi und die Anga, im Süden des Ganges die Magadha.

Sind wir im Stande, auch nur annähernd die Zeit zu bestimmen, in welcher die Besiedelung des Gangesthales durch die Arja erfolgte, in welcher etwa die mit dieser verbundenen Kämpfe zum Abschluß gelangten? Das Gesetzbuch der Inder belehrt uns, daß die Welt vier Zeitalter durchgemacht habe: das Zeitalter der Vollkommenheit, Kritajuga; das Zeitalter der drei Opferfeuer, d. h. der vollkommenen Erfüllung aller heiligen Pflichten, Tretajuga; die Periode des Zweifels, Dvaparajuga, in welcher sich die Kenntniß von den göttlichen Dingen verdunkelt habe; endlich das Zeitalter der Sünde, in welchem die Welt sich gegenwärtig befinde, das Kalijuga. Zwischen dem Ende des einen und dem Beginn des nächsten Weltalters sei stets eine Periode der Dämmerung, des Zwielichtes verlaufen. Diese eingerechnet hat das erste Zeitalter 4800 Götterjahre oder 1,728,000 Jahre der Menschen gedauert, das Lebensalter der Menschen betrug 400 Jahre; das zweite Zeitalter dauerte 3600 Götterjahre oder 1,296,000 Jahre der Menschen, diese wurden 300 Jahre alt; das dritte Zeitalter dauerte 2400 Götterjahre oder 864,000 Jahre der Menschen, die letzteren erreichten nur das Alter von 200 Jahren; das gegenwärtige vierte Zeitalter werde 1200 Götterjahre oder 432,000 Jahre der Menschen währen; der Mensch könne in diesem nur noch ein Alter von 100 Jahren erreichen[1]). Das Schema ist offenbar erfunden, um die Abnahme der besser erschaffenen Welt, die Zunahme des Bösen in dem Verhältniß der Entfernung von ihrem göttlichen Ursprung zu veranschaulichen. Im Punkte der Zahlen sind die Inder stets bereit gewesen sehr reichlich zu messen; den arithmetischen Kalkül näher darzulegen, hat kein Interesse. Aus dem Rigveda erhellt, daß das Jahr der Inder 360 Tage in zwölf dreißigtägigen Monaten zählte. Zur Ausgleichung mit der natürlichen Zeit wurde späterhin jedem fünften Jahre ein dreißigtägiger Monat als dreizehnter zugefügt, obwohl der thatsächliche Ueberschuß in fünf Jahren nur $26^1/_4$ Tag betrug. Zwölf solcher Cyklen von fünf Jahren wurden zu einer Periode von 60 Jahren, d. h. von 12 mal 5 Jahren verbunden; sowol jene kleinere als diese größere Periode hieß Juga[2]). Nach

1) Manu 1, 67 ff. — 2) Weber Dschjotischam Abh. d. Berl. Akad. 1862 S. 23 ff. u. unten.

Analogie derselben wurden die Weltperioden gebildet. Die zehnfache Setzung des Zeitalters der Sünde bestimmt die Zeitdauer der Welt überhaupt; das vollkommene Zeitalter hat die vierfache Dauer des Zeitalters der Sünde [1]). Den Göttern ist ein Jahr so lang wie den Menschen ein Tag; mithin beträgt ein Götterjahr 360 Jahre der Menschen, und die Weltperiode, d. h. das große Weltjahr, läuft in 12 Cyklen von je 1000 Götterjahren (d. h. von je 360,000 Jahren der Menschen) ab. Im ersten Zeitalter, dem der Vollkommenheit, sollen Jama und Manu mit ihren halbgöttlichen Genossen (S. 23) auf der Erde gewandelt, gelebt haben; im Zeitalter der drei Opferfeuer, d. h. der strikten Erfüllung der heiligen Pflichten, lebte Pururavas, der das dreifache Opferfeuer entzündete [2]), und die großen Opferer und Sänger, jene sieben oder zehn Rischi (S. 25); in der Periode der Verdunkelung und des Zweifels lebten die großen Helden. Der Priesterschaft, welche dies System der Weltalter erfunden, stand die Zeit der Helden natürlich gegen die der großen Opferer und Heiligen zurück. Eine historische Bedeutung gewinnt dies Schema nur dadurch, daß das Epos den großen Krieg der Pandu und Kuru in die Uebergangszeit des Zeitalters des Zweifels zum Zeitalter des Bösen, in das Zwielicht des Kalijuga setzt, daß die Purana demgemäß den Anfang der Herrschaft des ersten Pandu über die Bharata nach dem großen Kriege, den Regierungsantritt des Parikschit mit dem Beginn des Kalijuga zusammenfallen lassen [3]); das Kalijuga beginnt aber nach den Ansätzen der Purana im Jahre 3102 v. Chr. Hiernach wäre die große Bewegung nach Osten und im Osten um diese Zeit zum Abschluß gekommen.

Daß sich die Inder einst mit geringeren Zahlen für die Bestimmung der Weltalter begnügten, als denen, die uns jetzt im Gesetzbuch und in den Purana vorliegen, dürfen wir aus dem Berichte des Griechen Megasthenes schließen, der seine Nachrichten am Hofe des Königs Tschandragupta (Sandrakottos) von Magadha zu Ende des vierten

---

1) In analoger Steigerung sagt die „Pflicht" dem Könige Parikschit am Schlusse des Mahabharata, daß ihre vier Füße im ersten Zeitalter 20, im zweiten 16, im dritten 12 Jodschana gemessen hätten; jetzt, im Kalijuga, mäßen sie nur noch vier Jodschana. Die ganze Erzählung soll andeuten, daß im Kalijuga auch Çudra Könige werden könnten; das Vischnu-Purana (ed. Wilson p. 467) bezeichnet den ersten Nanda, der 403 v. Chr. den Thron von Magadha bestieg, als Sohn eines Çudraweibes. — 2) Bhagavata-Purana 9, 14. — 3) Lassen ind. Alterth. 1², 600.

Jahrhunderts v. Chr. einzog. In alter Zeit, erzählt dieser, seien die Inder Nomaden gewesen, hätten sich in die Felle der Thiere gekleidet und deren Fleisch roh verzehrt, bis Dionysos zu ihnen gekommen sei und ihnen den Bau des Ackers, die Pflege des Weinstocks und die Verehrung der Götter gelehrt habe. Als er Indien wieder verließ, habe er hier den Spatembas zum Könige gesetzt, der 52 Jahre regierte; nach ihm habe dessen Sohn Budyas 20 Jahre geherrscht, dem wiederum dessen Sohn Kradeuas gefolgt sei, und so sei die Herrschaft weiter vom Vater auf den Sohn vererbt worden; wenn aber ein König ohne Kinder gestorben, so hätten die Inder den Besten zum König erwählt. Von Dionysos bis auf den Sandrakottos zählten die Inder 153 Könige und 6402 Jahre. In dieser Zeit sei die Herrschaft der Könige dreimal unterbrochen worden; die zweite Unterbrechung habe 300, die dritte 120 Jahre gewährt [1]. Welcher Kultus der Inder den Griechen Anlaß bot, den Dionysos nach Indien ziehen zu lassen und ihn zum Gründer der indischen Kultur zu machen, wird unten erhellen. Abgesehen von dieser Uebertragung, zeigt der Bericht des Megasthenes in der Angabe der dreifachen Unterbrechung der Königsreihe, daß das System der vier Weltalter schon damals bei den Indern in Geltung stand. Wenn Megasthenes von Einer Königsreihe der Inder spricht, die als eine das gesammte Indien von den Ursprüngen an beherrschende vorausgesetzt wird, so liegt dem zunächst ersichtlich die Uebertragung des Zustandes Indiens zu der Zeit, in welcher Megasthenes am Ganges verweilte, auf die Vergangenheit zu Grunde. Tschandragupta hatte, was niemals zuvor geschehen war, alle Gebiete Indiens vom Lande des Fünfstromes bis zur Gangesmündung, vom Himalaja bis zum Vindhja, unter seiner Herrschaft vereinigt. Weiter aber beweist der Schluß jener Regentenfolge, an welchem Sandrakottos selbst steht, deutlich, daß die Königsreihe des Megasthenes die Herrscherreihe von Magadha bedeutet. Auch die Purana der Inder führen die Königsreihe von Magadha zu den

---

1) Arrian. Ind. 7. 8. 9. Plin. 6, 21, 4. Solin. 52, 5. Ueber die Feststellung der Zahlen Bunsen Aegypt. 5, 156; v. Gutschmid Beiträge S. 64. Die Dauer der ersten Unterbrechung ist ausgefallen; sie ist aber von geringerer Länge gewesen als die der zweiten, da Arrian sagt, die zweite Unterbrechung habe sogar 300 Jahre gedauert. Vielleicht war die Zahl der ersten und dritten Unterbrechung zusammen der zweiten Unterbrechung gleich gesetzt. Diodor (2, 38. 39) theilt dem Dionysos selbst die 52 Jahre zu, welche Arrian dem Spatembas giebt.

alten Helden und durch diese zu den Stammvätern hinauf. Der König Spatembas, mit welchem die Herrscherfolge Indiens bei Megasthenes beginnt, könnte der Manu Svajambhuva sein, den die kosmogonischen Systeme der Priester inzwischen dem Manu Vaivasvata, dem Sohne Vivasvats, vorangestellt hatten. Des Spatembas Nachfolger Budyas könnte der Budha der Inder sein, der ihnen der Vater jenes Pururavas, des Entzünders des dreifachen Opferfeuers, ist; dieser selbst könnte unter der gräcisirten Form Prareuas in dem Kradeuas unserer Handschriften stecken. Wie es sich mit diesen Anklängen verhalte, immer bieten die Angaben des Megasthenes unverhältnißmäßig geringere, verständigere Zahlen für die Perioden der indischen Geschichte als Manu's Gesetzbuch und die Purana [1]).

Das Jahr, in welchem Tschandragupta Palibothra eroberte und damit den Thron von Magadha bestieg, vermögen wir nach abendländischen Berichten genau zu bestimmen. Es geschah im Jahre 315 v. Chr. Da 6402 Jahre zwischen dem Spatembas und der Thronbesteigung des Sandrakottos liegen sollen, hätte Spatembas im Jahre 6717 v. Chr. über die Inder zu herrschen begonnen. Aber diese Zahl ist in keiner Weise zu halten. Es ist zunächst unmöglich, daß 153 Regierungen einen Zeitraum von 6400 Jahren ausgefüllt haben. Danach würde jedem Könige eine Regierungszeit von 42 Jahren zukommen oder, wenn man etwa 600 Jahre für jene drei Unterbrechungen in Abzug bringen will, eine Regierungszeit von fast 38 Jahren. Auch haben die Königsverzeichnisse der Inder, wenigstens wie sie heut im Epos und in den Purana vorliegen, geringere Königssummen als 153 Herrscher, sei es vor Tschandragupta selbst oder vor dessen Zeitalter. Das Königsverzeichniß von Magadha giebt von Tschandragupta bis hinauf zu Brihadratha, dem angeblichen Gründer dieses Reiches, nach den geringeren Angaben 53, nach den höheren 64 Könige. Fügen wir diesen Verzeichnissen noch diejenigen Herrscher hinzu, welche die Magadhakönige an das Geschlecht des Kuru knüpfen, sowie die, welche den Stamm des Kuru zum Manu hinaufführen, so ergiebt auch diese Summirung nur einen Zuwachs von 28 Regierungen nach einer kürzeren, von 38 nach einer längeren Liste. Nach den uns vorliegenden Listen der Inder hätten somit nicht 153, son-

---

1) Daß der Kalpa, d. h. die große Weltperiode im dritten Jahrhundert v. Chr. eine geläufige Vorstellung war, erweisen die Inschriften Açoka's zu Girnar; Lassen a. a. O. 2², 238.

dern höchstens etwa 100 Könige vor Tschandragupta regiert. Etwas zahlreicher ist die Regentenreihe, welche das Vischnu-Purana für die Könige der Koçala giebt; es zählt 116 Könige von Manu bis auf Prasenadschit, der zwischen 600 und 550 v. Chr. über diese regierte. Nimmt man für die Zeit, welche zwischen ihm und Tschandragupta's Thronbesteigung liegt, 10 oder 14 Regierungen an, so würde das längste der uns von den Indern erhaltenen Königsverzeichnisse immer nur 130 Regierungen vor Tschandragupta's Zeit umfassen [1]).

Aus dem Bericht des Megasthenes, wenigstens aus den uns erhaltenen Auszügen desselben, erhellt die Summe der Zeiten nicht, welche nach der letzten Unterbrechung jener Königsfolge bis auf Sandrakottos vergangen ist. Da wir somit die Dauer der Periode des vierten Zeitalters, des Kalijuga, wie sie zur Zeit des Megasthenes bei den Indern bestimmt war, nicht zu ermitteln vermögen, sind wir auf anderweite Prüfung zurückgewiesen, ob jenes Jahr der Purana, 3102 v. Chr., für den Beginn einer neuen Periode, d. h. der nachepischen, der historischen Zeit im Gangesthal gelten dürfe. Der feste Punkt, von dem ausgegangen werden muß, ist das durch die Berichte der Griechen festgestellte Jahr der Throngelangung des Sandrakottos. In die Zeiten vor dieser führen die Listen der Brahmanen in Verbindung mit den Listen der Buddhisten die Königsreihe des Reiches Magadha, das schon lange vor Sandrakottos das bedeutendste am Ganges geworden war, mit leidlicher Sicherheit etwa bis zum Jahre 803 v. Chr., d. h. bis zum Beginn der Herrschaft der Dynastie Pradjota über Magadha aufwärts [2]).

Läßt sich von hier aus weiter hinaufgelangen? Vor den Pradjota hat nach den Königslisten der Purana das Geschlecht der Barhadratha über Magadha geherrscht von Somapi bis Ripundschaja, dem letzten des Geschlechts, und zwar angeblich tausend Jahre lang. Das

1) Auf die Dynastie der Nanda, welche 88 Jahre hindurch vor Tschandragupta herrscht, können nicht mehr als neun Namen fallen; auf die Dynastie der Çaiçunaga, auch wenn Kalaçoka's Söhne sämmtlich als selbständige Regenten gerechnet werden, 17; auf die Pradjota 5. Für die Barhadratha geben das Vaju- und Vischnu-Purana nach Sahadeva 21 Könige, das Bhagavata-Purana 20, das Matsja-Purana 32 Könige; mithin haben alle Dynastien nach den höchsten Angaben zusammen 64 Regierungen. Hierzu treten dann die sieben Namen, durch welche Brihadratha an den Kuru angeschlossen wird, und die 31 Namen, welche das längere Verzeichniß, die 21 Namen, welche das kürzere Verzeichniß des Mahabharata von Kuru zum Manu hinauf giebt. — 2) v. Gutschmid Beiträge S. 76 ff. u. unten.

Vaju-Purana zählt 21 Könige, das Matsja-Purana 32 Könige des Geschlechts Barhadratha auf. Diese gerade tausendjährige Herrschaft ist offenbar eine runde, cyklische Summe; zudem bleibt die Summirung der angeführten Regierungszeiten der einzelnen Herrscher dieser Dynastie sowohl im Vaju- als im Matsja-Purana hinter der Gesammtangabe von tausend Jahren zurück. Nimmt man die höchst mögliche Durchschnittsdauer von 25 Jahren für jede Regierung an, so führten 21 Regierungen mit 525 Jahren (803 + 525) auf das Jahr 1328 v. Chr. In diesem könnten mithin die Barhadratha über Magadha zu regieren begonnen haben. Hält man die Zahl 32 für diese Könige fest und theilt ihren Regierungen die für längere Herrscherfolgen im Orient sich meist ergebende Durchschnittsdauer von nur 15 Jahren zu (803 + 480), so würden die Barhadratha im Jahre 1283 v. Chr. zu regieren begonnen haben. Zu ungefähr derselben Zeitbestimmung führt die Prüfung der Königslisten, welche die Purana für die Reihe der Könige der Koçala und der Bharata im Gangeslande geben. Die Zeit, in welcher König Prasenadschit über die Koçala regiert, läßt sich auf die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. feststellen (s. unten). Vor ihm giebt das Vischnu-Purana eine Reihe von 23 Königen bis zum Schluß des großen Krieges hinauf. Dreiundzwanzig Regierungen, zur Durchschnittsdauer von 25 Jahren berechnet, führen 575 Jahre über den Anfang Prasenadschits, also etwa (600 + 575) bis zum Jahre 1175 v. Chr. hinauf. In der Regentenfolge des Reiches von Hastinapura, um dessen Thron der große Krieg geführt worden sein soll, ist Çatanika der vierundzwanzigste Nachfolger jenes Parikschit, dem, wie wir hörten, der Thron dieses Reiches nach dem großen Kriege zugefallen war. Da Çatanika um das Jahr 600 v. Chr. starb (Buch 6, 1), führen 24 Regierungen vor ihm zu je 25 Jahren auf das Jahr 1200 v. Chr. als Anfangsjahr der Regierung des Parikschit. Die Angabe der Purana, daß dieser im Jahre 3102 v. Chr. den Thron bestiegen, daß das Kalijuga mit diesem Jahre begonnen habe, ist somit in keiner Weise zu halten. Und nicht blos unsere Ergebnisse der Untersuchung der Königsreihen der Reiche von Magadha, der Koçala und der Bharata widersprechen diesem Ansatz, sondern eine Angabe des Vischnu-Purana selbst. Diese sagt: vom Beginn des Kalijuga bis zu der Zeit, da der erste Nanda den Thron von Magadha bestiegen, seien 1015 Jahre verflossen[1]).

---

1) p. 484 ed. Wilson.

Die Thronbesteigung des ersten Nanda können wir mit leidlicher Sicherheit in das Jahr 403 v. Chr. setzen. Danach hat das Kalijuga nach dem Vischnu-Purana selbst im Jahre 1418 v. Chr. begonnen und Parikschit in diesem den Thron der Bharata bestiegen. Es ist nicht unmöglich, daß die 32 Regierungen, die das Matsja-Purana den Barhadratha giebt, die Zeit vom Jahre 1418 bis zum Jahre 803 v. Chr. (615 Jahre) ausgefüllt haben[1]). Vor dem ersten Barhadratha sollen Sahadeva, Dscharasandha und Brihadratha über Magadha regiert haben. Die Gründung des Reiches Magadha würde demnach frühestens in das Jahr 1480 v. Chr. zu setzen sein, in keinem Falle früher, eher nach der obigen Vergleichung der parallelen Königsreihen ein Jahrhundert später. Ist die große Bewegung nach dem Osten und im Osten mit Parikschits Regierungsanfang, mit dem Beginn des Kalijuga im Jahre 1418 geschlossen, so muß, wenn im Laufe des fünfzehnten oder vierzehnten Jahrhunderts der Grund des Reiches Magadha, d. h. der Grund zu einem größeren Staatswesen weit im Osten gelegt werden konnte, die Einwanderung in die Gebiete, welche an der Jamuna und am oberen Ganges liegen, mindestens um das Jahr 1500 v. Chr. begonnen haben. Schon oben ist darauf hingewiesen, daß die Kolonisirung so weiter Landstrecken, die Gründung und Befestigung größerer Reiche auf deren Boden, die zudem durch harte Kämpfe der Einwanderer untereinander erschwert war, nicht das Werk einiger Jahrzehnte gewesen sein können.

Begann die Einwanderung der Arja in das Gangesland um das Jahr 1500 v. Chr., so wäre damit zugleich eine Bestimmung für die Zeit gewonnen, in welcher die Lieder des Veda gesungen sein werden, die, wie oben bemerkt ist, den Ganges nur eben erwähnen. Die Mehrzahl muß dann vor dem Jahre 1500 die Gestalt erhalten haben, in der sie festgehalten und durch die Sängergeschlechter überliefert worden sind. Als die Zeiten der Wanderung kamen, brachten sie sicherlich dringendere und ernstere Aufgaben, als den Arja im Pandschab gestellt gewesen waren. Die Kämpfe gegen die alte Bevölkerung, die Kriege der neugegründeten Staaten untereinander nahmen die gesammte Kraft der Auswanderer in Anspruch. So wird die Pflege des Opfergesanges, der Danklieder an die Götter hinter die drängenden Forderungen der Gegenwart zurückgetreten sein. Man begnügte sich mit den Anrufungen der Götter, welche in dem Ge-

1) v. Gutschmid a. a. O. S. 85 ff.

dächtniß der Sängergeschlechter lebten, die man aus der alten Heimath mitgebracht hatte. Die Sänger, welche die auswandernden Fürsten und Stämme geleiteten, waren wesentlich auf Kriegs- und Siegeslieder angewiesen, auf Gesänge der Art, von welchen aus den Kämpfen der Bharata gegen die Tritsu uns jener Ueberrest (S. 52) erhalten ist. Nachdem dann endlich die Zeit der Wanderung, der Gründungen und Kämpfe vorüber gegangen, als beruhigtere Zeiten gekommen waren, räumte die Aufregung des Augenblicks dem Rückblick, der Erinnerung an die großen Thaten der Vorfahren den Platz. Der begeisterte Aufschwung, der Drang der unmittelbaren Empfindung, welche die Gesänge vor der Schlacht und nach dem Siege eingegeben hatte, wich einem ruhigeren, erzählenden Tone. Hieraus erwuchs eine Reihe von Liedern von den Abenteuern und Thaten der Helden, die das Land an der Jamuna und am Ganges erobert, die hier Staaten und Städte gegründet hatten. Je weiter die besungenen Ereignisse und Helden in die Vergangenheit zurücktraten, je größere Zeiträume von ihnen trennten, um so mehr mußte sich dieser ganze Liederschatz um einzelne große Namen und Ereignisse zusammenziehen. Die minder hervortretenden Gestalten und Kämpfe verschwanden, und in den Jahrhunderten, welche den Anstrengungen der Ansiedelungen und Gründungen folgten, vereinigte eine kunstmäßige Pflege des ritterlichen Gesanges die gesammte Erinnerung an die Heldenzeit in die Erzählung von dem großen Kriege, das Mahabharata.

Läge dies Epos der Inder in der Gestalt, welche es zwei oder drei Jahrhunderte nach dem Abschluß der großen Wanderungen und Kämpfe, mithin vielleicht im elften Jahrhundert v. Chr., gewonnen haben kann, vor uns, es würde immer eine schätzbare historische Quelle sein. Wir dürften zwar niemals in den von ihm geschilderten Begebenheiten ohne Weiteres historische Fakta annehmen; aber wir hätten eine Ueberlieferung, deren Hauptumriß annähernd richtig, deren Sittenschilderung, wenn auch nicht für die besungenen Zeiten, doch für die Zeit der Entstehung und Formirung dieser Gedichte von historischer Treue sein würde, sobald die poetisch-idealistische Zuthat abgezogen wäre. Leider haben wiederholte Umarbeitungen und Ueberarbeitungen die ursprünglichen Züge fast verwischt; jede neue Kulturstufe, zu welcher die Inder gelangten, ist eifrig bemüht gewesen, ihre Vorstellungen und Auffassungen in diese nationale Ueberlieferung hineinzutragen; ältere und jüngere Elemente liegen häufig ohne alle

Vermittelung, zuweilen sogar in direktem Widerspruch nebeneinander. Der ursprünglich durchweg kriegerische, ritterliche Charakter dieser Poesie ist durch die priesterlichen Gesichtspunkte der späteren Zeit zurückgedrängt. Nichts von der Frische der Empfindung und des Eindrucks, welche uns aus jenen Gebeten des Priesters der Bharata, aus den Siegesliedern der Tritsu so lebendig entgegentraten, keine unmittelbar fortwirkende Erinnerung spricht aus der gegenwärtigen Gestalt dieses Gedichts. Das Bestreben, alle Sagen des Volkes, alle Legenden zu einem Ganzen zusammenzufassen, alle Lehren der Religion und der Sitte in diesen Gesängen wie in einem mustergültigen Tugend- und Sittenspiegel vorzuführen und zu einem großen Lehrgebäude zu vereinigen, hat das Epos der Inder zu einer encyklopädischen, unförmlichen und ungenießbaren Masse angeschwellt, welche die Knotenpunkte der Erzählung in dem endlosen Gewirr der Einschiebungen und Episoden, in den durcheinandergeschobenen abweichenden Versionen derselben Ereignisse nur mit Mühe entdecken läßt. Das Epos ist dadurch ein Wirrsal geworden, dessen ursprüngliche Züge zu errathen nicht leicht fällt. Wir besitzen es erst in einer Form, welche es in den letzten Jahrhunderten vor Christus empfangen hat [1]).

1) Daß die Haupttheile des Epos in ihrer gegenwärtigen Form nicht älter sein können, folgt aus den Gesichtspunkten des Vischnu-Dienstes, wie aus denen des Çiva-Dienstes, welche in derselben vorherrschen; es sind dies Dienste, welche erst im fünften und vierten Jahrhundert v. Chr. zur Geltung gelangten (s. unten), aus der Identification Vischnu's und Krischna's, Rama's und Vischnu's, aus den durchgreifend brahmanischen antibuddhistischen Tendenzen, die namentlich im Ramajana ganz direkt hervortreten, aus der Form der philosophischen Spekulation und der Anwendung der Astrologie, welche die gegenwärtige Gestalt des Epos charakterisiren, endlich aus der Erwähnung der Javana als Bundesgenossen der Kuru, des Königs der Javana Dattamitra d. h. des Demetrios (Lassen a. a. O. 1, 557), des Javanakönigs Bhagadatta d. h. wahrscheinlich des Apollodotos, des Stifters des griechisch-indischen Reiches zwischen 160—148 v. Chr. (v. Gutschmid Beiträge S. 75), wie aus den Schilderungen der indischen Bauten, der gebahnten Straßen und der hohen Tempel, zu welchen die Brahmanen erst den Stupa der Buddhisten gegenüber gelangten. Lassen setzt die gegenwärtig vorliegende Gestaltung der wesentlichen Stücke des Mahabharata zwischen Kalaçoka und Tschandragupta d. h. zwischen 425 und 315 v. Chr. (a. a. O. 1[a], 589 ff.), Benfey in das dritte Jahrhundert, A. Weber in die letzten Jahrhunderte v. Chr. Das Mahabharata, welches nach seiner eigenen Angabe (1, 81) ursprünglich nur 8800 Doppelverse hatte, soll jetzt 100,000 Doppelverse zählen; A. Weber, akad. Vorlesungen S. 176. Die alte Gestalt des Mahabharata liegt weit vor dem fünften Jahrhundert v. Chr.; einzelne Stücke des gegenwärtigen

Das Gedicht von dem großen Kriege, den die Könige der Arja einst an der Jamuna und am oberen Ganges geführt, kennt die Tritsu nicht mehr an der Sarasvati oder an der Jamuna. In dem Lande an der Jamuna und weiter ostwärts am oberen Ganges finden wir vielmehr ihre Feinde aus jener Zeit, dort die Matsja und am oberen Ganges die Bharata. Die Tritsu sind weiter nach Osten hin gedrängt worden und haben sich unter den Koçala, welche an der Saraju sitzen, verloren oder diesen Namen angenommen; wenigstens erscheint der Name des Königs Sudas in der Geschlechtstafel der Herrscher der Koçala, und Vasischtha, der oder dessen Geschlecht damals Sudas den Sieg erbetet hatte, ist im Ramajana wie in anderen Ueberlieferungen der weiseste Priester bei den Koçala[1]). Hieraus ist zu schließen, daß die Bharata späterhin glücklicher gewesen sind in ihrem Vordringen nach Osten als damals. Der Kampf um ihr Gebiet, um ihren Thron bildet den Mittelpunkt des Gedichtes. Die Herrscher der Bharata stammen nach dem Mahabharata von Manu. Mit Manu's Tochter Ila erzeugte Budha, der Sohn des Mondes, den „frommen Pururavas", d. h. den Weitberühmten. Dem Pururavas folgten Ajus, Nahuscha und Jajati. Von Jajati's älteren Söhnen, dem Anu, Druhju, Jadu, stammen die Anu, die Druhju und die Jadava[2]), von denen wir die beiden ersten bereits als Verbündete der Bharata kennen[3]); auf dem Throne folgte dem Jajati sein jüngster Sohn Puru. Einer der Nachfolger Puru's, Duschjanta, führte Çakuntala, die Tochter des Priesters Viçvamitra, heim. Sie gebar ihm den Bharata, der alle Völker bezwang und die ganze Erde beherrschte. Nach dem Bharata herrschten zu Hastinapura, der Hauptstadt des Reiches am oberen Ganges, Bhumanju, Suhotra, Adscha-

---

sind um Vieles jünger; A. Weber indische Skizzen S. 37. 38. Wenn Dion Chrysostomos bemerkt (2, 253 ed. Reiske), daß von den Indern die homerische Poesie in ihrer Sprache gesungen werde: die Leiden des Priamos, die Klagen der Hekabe und Andromache, die Tapferkeit des Achilleus und Hektor, so hat Lassen unzweifelhaft Recht, diese Angabe auf das Mahabharata zu beziehen und an die Stelle des Priamos den Dhritaraschtra, der Andromache und Hekabe die Gandhari und Draupadi, des Achilleus und Hektor den Ardschuna und Sujodhana oder Karna zu setzen (Alterth. 2², 499). Zweifelhaft ist, ob die Notiz des Chrysostomos dem Megasthenes entnommen ist. Daß das Ramajana jüngeren Charakters ist als das Mahabharata, wird unten erhellen. — 1) Vishnu-Purana ed. Wilson p. 380 seqq. — 2) Lassen ind. Alterth. 1, Anhang XVIII N. 4. — 3) Im Rigveda heißt es: „Wenn ihr, Indra und Agni, unter den Druhju, Anu oder Puru seid, kommt herbei!"

midha und Samvarana [1]). Unter Samvarana's Regierung wurde das Reich von Dürre, Hungersnoth und Seuchen heimgesucht, und der König der Pantschala zog mit großer Heeresmacht heran und besiegte den Samvarana in der Schlacht. Dieser floh mit seinem Weibe Tapati, seinen Kindern und Anhängern nach Westen und ließ sich in der Nähe des Indus in einer Waldhütte nieder. Dort wohnten die Bharata lange Zeit, geschützt durch die unwegsame Gegend. Danach gewann Samvarana die früher von ihm bewohnte herrliche Stadt wieder, und die Tapati gebar ihm den Kuru. Diesen erwählte das Volk zum König. Dem Kuru folgten auf dem Throne von Hastinapura Viduratha, Anaçvan, Parikschit, Pratiçravas, Pratipa und Çantanu.

Die Namen, welche das Gedicht an die Spitze des Stammbaumes der Herrscher der Bharata stellt, sind dem Veda entnommen. Wie Pururavas selbst wird Jajati im Rigveda als Opferer gepriesen. Jajati's Sohn Puru ist einem Namen entlehnt, mit welchem die Bharata im Veda bezeichnet werden. Sie heißen hier wechselnd Puru und Bharata [2]). Die Stämme der Anu und Druhju, die uns der Rigveda als Verbündete der Bharata zeigte, verknüpft das Epos durch ihre Ahnherrn mit diesen. Den Viçvamitra haben wir als Priester und Sänger der Bharata kennen gelernt, als sie über die Vipaça gegen die Tritsu auszogen. Mit Viçvamitra's Tochter läßt das Epos einen Nachkommen des Puru den Bharata, d. h. den zweiten Namensheros des Stammes, erzeugen. Um die Stellung des Priesters zu verherrlichen und dessen Segen dem Königsgeschlecht der Puru-Bharata zu erhalten, wird er im Epos durch seine Tochter zum Ahnherrn des Königs Bharata gemacht, dem dann sogleich die Herrschaft über die gesammte Erde zugeschrieben wird. Man sieht, das Epos operirt bis hierher mit den Namen der Stämme, die es in Heroen-, in Königsnamen verwandelt. Die weite Herrschaft des angeblichen Königs Bharata ist wol, auch abgesehen von der poetischen Ausdehnung, eine Vorwegnahme der Vormacht, zu der die Bharata am oberen Ganges späterhin gelangt sind. Wenigstens muß nach dem Epos der Nachkomme Bharata's, Samvarana, noch ein Mal an den Indus zurückkehren und dort lange Zeit wohnen. Daß es die Pantschala sind, welche den Samvarana besiegen, ist wol aus

1) Lassen a. a. O. 1, XXII. N. 15. — 2) Rigveda 1, 31, 4. 1, 31, 17. 7, 18, 13.

der Stellung der Pantschala gegen die Bharata im großen Kriege gedichtet (S. 68). Mit dem König Kuru, dem Nachfolger Samvarana's, beginnt sichtbar eine neue Dynastie über die Bharata zu herrschen. Es ist offenbar die erste, die Thaten von weiter reichender Wirkung vollbracht hat, an welche sich das Epos ansetzen konnte. Kuru wird wegen seiner Gerechtigkeit von dem Volke der Bharata zum König gewählt; schon dies beweist einen neuen Anfang. Weiter aber ist Kuru ebensowol göttlichen Ursprungs wie Pururavas, der Ahnherr seiner angeblichen Vorfahren. Pururavas ist vom Sohne des Mondes und der Tochter Manu's, Kuru ist vom Samvarana und der Schwester Manu's, der Tochter des Lichtgottes, erzeugt. Manu war der Sohn Vivasvats (S. 23); Tapati, die Mutter Kuru's, ist die Tochter Vivasvats [1]). Der Name Kurukschetra d. h. Land oder Reich der Kuru, der auf dem Gebiet zwischen der Drischadvati und der Jamuna haftet, beweist, daß die Bharata unter der Führung von Königen, die sich von Kuru ableiteten, zunächst dieses Gebiet erobert und sich hier festgesetzt haben müssen. Nachdem sie in dieser Landschaft lange genug gesessen, um derselben einen von ihren Königen stammenden Namen zu bleibender Bezeichnung aufzudrücken, dehnten sie ihre Sitze von der Jamuna weiter nach Nordosten aus. Hier wurde dann am oberen Ganges Hastinapura der Sitz ihrer Könige aus Kuru's Stamm, dessen Name nun auch auf das Volk überging. Die Bharata, im Veda Puru und Bharata genannt, heißen jetzt nach ihrem Königsgeschlecht auch Kuru. Zugleich mit den Bharata oder erst nach ihnen waren auch andere arische Stämme an die Jamuna vorgedrungen; wir finden hier im Epos die Stämme wieder, die nach dem Rigveda einst mit den Bharata gegen die Tritsu gekämpft hatten, die Matsja und weiter abwärts an der Jamuna die Jadava. Hiernach können wir mit leidlicher Sicherheit annehmen, daß es den Bharata gelungen ist, unter der Führung der Kuru die vor ihnen nach Osten ausgewanderten Stämme, die Tritsu (d. h. die Koçala), Anga, Videha, Magadha (wie sie nachmals heißen), in dieser Richtung weiter zu drängen, daß es das Königsgeschlecht der Kuru war, das die erste größere Königsherrschaft

1) Nach der brahmanischen Redaktion des Epos, welche uns vorliegt, kann Samvarana die Tochter des Gottes nur durch Vermittelung eines heiligen Priesters erlangen; der König gedenkt deshalb des Vasischtha; dieser steigt dann zum Lichtgott empor und erhält die Tochter für den König; Lassen ind. Alterth. 1² Anhang XXVI.

bei den Indern am oberen Ganges gegründet hat. Es sind die Kämpfe der zum Theil einst mit den Bharata verbündeten Stämme, die das Thal der Jamuna den Bharata nachrückend besetzt haben, gegen das Reich der Kuru, welche das Mahabharata beschreibt.

Kuru's Nachkomme, König Çantanu, hatte einen Sohn Bhischma, so erzählt dies Gedicht. Als Çantanu schon alt war, wollte er noch ein junges Weib heimführen, die Satjavati; aber die Eltern weigerten sie, weil ihrer Tochter Söhne ja doch nicht den Thron erben könnten. Da gelobte Bhischma, niemals zu freien und auf die Krone zu verzichten. Satjavati wurde Çantanu's Weib und gebar ihm zwei Söhne. Den ältesten von diesen setzte Bhischma nach Çantanu's Tode auf den Thron, und als er im Kriege blieb, den jüngeren, Vidschitravirja, und vermählte diesem zwei Töchter des Königs der Kaçi, die am Ganges (in der Gegend von Varanasi, Benares) saßen. Aber er starb ohne Kinder. Bekümmert, daß das Geschlecht des Kuru erlösche, befahl die Satjavati dem weisen Priester Vjasa, dem Sohne ihrer Liebe, den sie geboren, bevor sie dem Çantanu vermählt worden war, den beiden Wittwen des Vidschitravirja Kinder zu erwecken. Als die erste Wittwe beim Scheine der Lampen den heiligen Mann nahen sah mit seinen Haarflechten, seinen blitzenden Augen, seinen dichten Augenbrauen, zitterte sie und schloß die Augen. Als Vjasa der anderen Wittwe nahte, wurde diese bleich vor Furcht. So geschah es, daß der Sohn jener, Dhritaraschtra, blind geboren, der der zweiten, Pandu, ein bleicher Mann wurde. Bhischma sorgte für beide. Er vermählte den Dhritaraschtra mit der Gandhari, der Tochter des Königs der Gandhara am Indus; den Pandu wählte die Tochter eines Fürsten der Bodscha, die Kunti, zu ihrem Gatten, und Bhischma kaufte ihm um Gold und Edelsteine eine zweite Frau, die Schwester des Fürsten der Madra, die Madri. Da Dhritaraschtra blind war, setzte Bhischma den Pandu zum König von Hastinapura ein, und Pandu war ein gewaltiger Krieger; die Macht des Reiches war unter ihm so groß wie unter König Bharata. Aber noch lieber als der Krieg war ihm die Jagd. Er zog mit seinen Weibern in den Himalaja, um dort zu jagen, und starb hier frühzeitig. Nun herrschte der blinde Dhritaraschtra über die Bharata. Sein Weib, die Gandhari, hatte ihm zuerst den Durjodhana und dann noch neunundneunzig Söhne, dem Pandu aber hatte die Kunti an demselben Tage, an welchem Durjodhana das Licht erblickte, den Judhischthira, danach den Ardschuna und den Bhima geboren. Die Madri gebar

dem Pandu Zwillinge, den Nakula und den Sahadeva. Mit diesen seinen fünf Söhnen kehrte nach Pandu's Tode die Kunti nach Hastinapura zurück. Dhritaraschtra nahm sie in den Palast, und sie wurden stark und tapfer und zeigten ihre Kraft und Gewandtheit in den Waffen bei einem großen Wettkampfe, den Dhritaraschtra in Hastinapura abhalten ließ. Die Waffenübung, welche die Söhne des Pandu hier an den Tag legten, und ein Sieg, den sie gegen die Pantschala erfochten, die den Durjodhana geschlagen hatten, bewogen den Dhritaraschtra, den Judhischthira zu seinem Nachfolger zu bestimmen. Aber Durjodhana wollte sich den Thron nicht rauben lassen. Auf sein Andringen wies Dhritaraschtra die Pandusöhne von Hastinapura fort nach Varanavata am Einfluß der Jamuna in den Ganges. Durjodhana's Haß folgte ihnen auch hierher; er läßt ihr Haus anzünden, so daß sie nur mit Mühe den Flammen entkommen. Sie flüchten in die Wildniß. Umherirrend vernehmen sie, daß Drupada, der König der Pantschala, gegen den sie für Dhritaraschtra gefochten, verkündigen läßt: seine Tochter solle dem zu Theil werden, welcher seinen großen Bogen zu spannen und das Ziel zu treffen vermöchte. Vergebens versuchen alle Könige und Helden ihre Kraft an diesem Bogen, bis es Ardschuna gelingt. Er spannt den Bogen, trifft das Ziel und gewinnt damit die Königstochter zur Frau, welche er mit seinen vier Brüdern theilt. Als nun die Kuru erfuhren, daß die Pandu am Leben und Schwiegersöhne des Königs der Pantschala geworden, geriethen sie in Furcht, und Dhritaraschtra theilte auf Bhischma's Rath, um einem Kriege zwischen den Pantschala und den Bharata zuvorzukommen, sein Reich mit den Pandusöhnen. Nun gründeten diese, da Dhritaraschtra's Königssitz zu Hastinapura am Ganges stand, in ihrem Antheil die Stadt Indraprastha (sie lag südwestlich von Hastinapura an der Jamuna), besiegten die umliegenden Völker, häuften große Schätze in Indraprastha auf, und Judhischthira brachte das große Königsopfer. Das erregte den Neid, die Besorgnisse Durjodhana's. Er veranlaßt, daß die Pandusöhne zum Würfelspiel nach Hastinapura eingeladen werden. Da Çakuni, der Bruder seiner Mutter Gandhari, sehr geschickt im Werfen der Würfel war und stets gewann, hoffte Durjodhana dem Judhischthira sein Reich im Spiel abgewinnen zu können. Die Pandusöhne kommen, Judhischthira verliert Reich und Gut, seine Sklaven, sich selbst, endlich die Draupadi. Durjodhana entbietet diese, als Sklavin die Zimmer zu kehren, und als sie sich weigert, schleppt sie Duschana, einer von Durjo-

dhana's Brüdern, an ihren langen schwarzen Haaren herbei. Da kam der blinde Dhritaraschtra und sprach: seine Söhne hätten übel gethan; die Pandu möchten in ihr Reich zurückkehren und vergessen, was an diesem Tage geschehen sei. Als sie heimgekehrt waren, verlangte Durjodhana von seinem Vater, wenn er und seine Brüder nicht die Waffen gegen die Pandu ergreifen sollten, ein neues Würfelspiel mit diesen; wer unterliege, müsse zwölf Jahre in die Verbannung gehen. So geschah es, und Çakuni, der wiederum die Würfel für Durjodhana warf, gewann von Neuem. Die Pandu wanderten nun mit der Draupadi zwölf Jahre in der Wildniß und lebten von der Jagd. Im dreizehnten Jahre aber gingen sie verkleidet zum König der Matsja, Virata, und dienten ihm: Judhischthira als Lehrer des Würfelspiels und Ardschuna als Eunuch gekleidet als Tanzlehrer und Musiklehrer im Weiberhause, Bhima als Koch und Nakula und Sahadeva als Aufseher der Pferde und des Rindviehes, Draupadi aber als Magd der Königin. Als dann Durjodhana dem Könige der Matsja ins Land fiel und dessen Heerden wegtrieb, jagte Ardschuna diesem die Beute wieder ab und erhielt dafür, nachdem sich die Pandu zu erkennen gegeben hatten, die Tochter des Virata zur Frau für seinen Sohn Abhimanju. Am Tage nach dessen Hochzeit wurde Rath gepflogen, wie die Pandu ihre Herrschaft wiedererhalten könnten, da die Zeit ihrer Verbannung nun vorüber war. Es wurde Botschaft nach Hastinapura gesendet, den Antheil des Reiches, den die Pandu besessen, zurückzufordern. Durjodhana erreichte, daß die Forderung abgewiesen wurde. Nun rüsten sich die Pandu und die Kuru zum Kriege.

In der Ebene von Kurukschetra, in dem alten Lande der Kuru-Bharata, zwischen der Drischadvati und der Jamuna, begegnen sich die Heere. Der alte Bhischma, König Çantanu's Sohn, und neben diesem seinem Großoheim, Durjodhana, Dhritaraschtra's ältester Sohn, der bittere Feind seiner Vettern, führen die Bharata; mit ihnen zogen die Çurasena, die wir danach an der Jamuna finden, die Madra, die Koçala, die Videha und die Anga (sie sitzen an den östlichen Zuflüssen des Ganges, auf dem Nordufer des Flusses). Für das Recht der Pandu fochten die Matsja, der König der Pantschala Drupada mit seinem jungen Sohn Çikhandin und seinem Volk, die Kaçi vom Ganges, und Krischna, ein Held der Jadava, mit einem Theil der Jadava; der andere Theil focht für die Kuru. Vor dem Heere der Pandu sah man die fünf Brüder auf ihren Streitwagen,

von welchen Standarten herabwehten. Vor dem Banner Judhischthira's, der schlank in goldgelbem Gewande mit einer Nase wie die Pratschandalablume auf seinem Wagen stand, tönten die beiden Trommeln. Neben ihm war der langarmige Bhima, den eisernen goldgezierten Streitkolben in der Hand, mit finsterem Blick und zusammengezogenen Brauen. Der Dritte war der Träger des großen Bogens, Ardschuna, mit dem Affen im Banner, der standhafte, die Alten ehrende Held der Männer, der Zermalmer der Feindesscharen, den Furchtgequälten ein Furchttilger. Endlich sah man Nakula, der mit dem Schwerte kämpft, und Sahadeva. Bhischma's Fahne wehte ihnen gegenüber an einem goldenen Palmenstamme von seinem Wagen herab; sie zeigte fünf silberne Sterne. Als die Heere sich einander näherten, rief Bhischma mit einer Stimme, die wie der Donner tönte, seinen Kriegern zu: Heute sind dem Tapferen die Pforten des Himmels aufgethan; den Weg, den eure Väter und Ahnen gewandelt, den wandelt auch ihr ruhmvoll fallend zum Himmel empor. Wollt ihr lieber ärmlich auf dem Bette in Krankheit das Leben beschließen? Nur im Felde ziemt dem Kschatrija (dem Krieger) zu fallen! Dann ergriff er die große goldgeschmückte Muschel und blies zum Angriff. Wie das Meer im Sturm, von brausenden Winden getrieben, auf- und niederwogt, so stießen die Heere auf einander, und von fern krächzten die Raben und heulten die Wölfe, großen Menschenmord und Leichenmahl verkündend. Die Helden kämpfen gegen die feindlichen Helden; selten lassen sie sich herab, das Schwert in der Hand, vom Wagen zu springen und „die Köpfe der Fußgänger wie Samen auszustreuen." Die Fürsten überschütten sich gegenseitig mit Wolken von Pfeilen; sie schießen die feindlichen Wagenlenker herab, daß die Pferde zügellos in der Schlacht dorthin und dahin umherstürmen; wenn die Elephanten gegen die Wagen getrieben werden, um diese umzustürzen, schießen sie deren Reiter „wie Pfauen von den Bäumen" herunter oder ergreifen das große Schwert und hauen den Thieren die Rüssel an der Wurzel neben den Fangzähnen ab, daß die „harnischgezierten Elephanten" ein großes Gebrüll ausstoßen. Aber diese reißen die Kämpfer auch aus den Wagen; sie dringen unaufhaltsam durch die Reihen der Kämpfenden, wie „Bäche von Felsen zu Felsen reißend herabstürzen"; sie halten den Andrang der Feinde aus, wie „an Klippen die Meereswellen abprallen." Von Pfeilen bedeckt, triefen sie von Blut, bis sie in Kopf und Nacken tief getroffen zur Erde stürzen oder sich wüthend auf das eigene Heer werfen. Haben die

Helden ihre Pfeile verschossen, sind die Bogen gebrochen, die Schußwaffen durch die Panzer gedrungen, daß die Kämpfer wie „Rosenstöcke blühen", so springen sie von den Wagen herab, ergreifen die großen bemalten Schilde von Thierhäuten, erheben die Streitkolben und gehen „wie Büffelstiere" auf einander los. Bald angreifend, bald abwehrend im Kreise um einander herumgehend, erspähen sie den Augenblick, den tödtlichen Streich zu führen. Sind die Schilde zerfetzt, die Streitkolben zerbrochen, dann stürzen sie „stärkeberauschten Tigern gleich" zum Ring- und Faustkampf gegen einander, bis der eine blutspeiend zu Boden sinkt, wie ein Baum, dessen Wurzel durchhauen ist.

So kämpften die beiden Heere neun Tage hindurch. Das Heer der Kuru ist im Vortheil; niemand wagt es, dem alten Bhischma zu begegnen. Da räth Krischna, der Ardschuna's Rosse lenkt, diesem, am folgenden Tage den Wagen Çikhandin's (des jungen Sohnes des Drupada, des Fürsten der Pantschala) zu besteigen und dessen Rüstung zu nehmen. Der alte Bhischma werde gegen den Çikhandin nicht kämpfen; er halte es für unwürdig, gegen Kinder zu fechten. In der That rief Bhischma, als er Ardschuna mit Çikhandins Zeichen, in dessen Waffen auf sich heranfahren sah: Du magst mich treffen, wie du willst, mit dir kämpfe ich nicht. Aber Ardschuna legte die glattrohrigen, mit Reiherfedern befiederten Pfeile mit den Eisenspitzen auf die Sehne des Bogens und überschüttete den Bhischma mit Pfeilen, wie die Wolke im Sommer den Berg mit Regen übergießt. Staunend schaute der unbesiegte Greis empor und rief: Wie eine Reihe schwärmender Bienen, ununterbrochen zischt Pfeil auf Pfeil durch die Luft. Wie der Blitz des Indra zur Erde fährt, so fliegen diese Geschosse daher. Das sind Çikhandins Pfeile nicht. Wie Donnerkeile Alles zerreißend, dringen sie durch meinen Panzer und Schild bis in die Glieder ein. Wie im Zorn züngelnde giftige Schlangen, so beißen diese Pfeile mich und trinken meines Herzens Blut. Es sind Çikhandins Pfeile nicht, es sind Jama's Boten (S. 49); sie bringen mir den ersehnten Tod; Ardschuna's Pfeile sind es. Bluttriefend stürzte Bhischma, das Haupt voran, vom hohen Wagen herab. Des Sieges froh, schrie Ardschuna laut auf mit hellem Löwengeschrei, und das Heer der Pandu jubelte und blies die Muscheln, Durjodhana's Krieger aber ergriff Entsetzen; ihr Schirm und Hort war nicht mehr. Nun führte Drona, der einst die Pandusöhne im Gebrauch der Waffen unterwiesen hatte, das Heer der Kuru, und wiederum kamen diese in Vortheil. Bhima versuchte ver-

gebens, Drona niederzukämpfen; dann griff der Bruder der Draupadi ihn an, und Judhischthira und Bhima riefen auf Krischna's Rath dem Drona zu, sein Sohn Açvatthaman sei eben gefallen. Durch diese List getäuscht, ließ Drona die Waffen sinken, und der Draupadi Bruder hieb ihm den Kopf ab. Nach Drona's Fall führt Karna, der Fürst der Anga, die Kuru. Er galt dafür, der Sohn eines Fuhrmannes zu sein; sein wahrer Vater, der Sonnengott Surja, erschien ihm in der Nacht und warnte ihn vor Ardschuna: er werde den Tod empfangen; süß sei der Ruhm dem lebenden Manne, wenn ihn Eltern, Kinder, Freunde mit Stolz umgäben und Könige seinen Heldenmuth ehrten; was aber sei dem verblichenen Manne, dem, der Asche geworden, Ehre und Ruhm; es seien Blumen und Kränze, womit man eine Leiche schmücke. Karna erwiedert: ihm sei kein Freund, kein Weib und Kind, er fürchte sich vor dem Tode nicht und opfere gern in der Schlacht den Leib; doch Ardschuna werde ihn nicht besiegen. Am folgenden Morgen bittet er aus Vorsicht den Fürsten der Madra, Çalja, seine Rosse zu leiten, weil Krischna, der beste Wagenlenker, Ardschuna's Pferde regiere. Çalja übernimmt es auf das Dringen Durjodhana's, die Rosse zu lenken; aber im Herzen ergrimmt über das entwürdigende Ansinnen, den Sohn eines Fuhrmannes zu fahren, lenkt er so, daß, während Karna gegen Ardschuna kämpft und Karna's Pfeile diesen verwunden, der Wagen in Sumpf sinkt. Als Karna nun herabspringt, den Wagen wieder herauszuheben, schießt Ardschuna dem Helden auf Krischna's Aufforderung den tödtenden Pfeil in den Rücken. Danach fällt ein Held der Kuru nach dem anderen. Am achtzehnten Tage der Schlacht kämpfen Durjodhana und Bhima. Wie zwei brünstige Elephanten mit ihren Zähnen sich um eine Elephantenkuh stoßen, so treffen sich diese mit den Streitkolben, bald rechts, bald links im Kreise umherschreitend, die Blößen des Gegners erspähend und die Keulen durch die Luft schwingend. Durjodhana ist im Vortheil, er ist einem Streiche des Bhima ausgewichen, so daß dessen Keule dröhnend auf den Boden gefahren ist; er hat die Blöße des Gegners benutzt und einen mächtigen Stoß auf dessen Brust gethan. Da führt Bhima auf Krischna's Rath einen Streich auf Durjodhana's Schenkel, daß die Schenkelknochen brechen und der Held zu Boden stürzt. Das Heer der Pandu jubelte; aber Durjodhana sprach sterbend: Wir haben stets ehrlich gefochten, und darum bleibt uns die Ehre. Ihr habt mit List und Schande gefochten und habt euern Sieg mit Schande. In ehrlichem

Kampfe hättet ihr uns nie besiegt. Den Bhischma hat Ardschuna im Kleide Çikhandins unbewehrt hingestreckt. Dem Drona habt ihr listig zugerufen, sein Sohn sei todt, und als er die Waffen sinken ließ, habt ihr ihn erschlagen; den Karna hat Ardschuna schimpflich von hinten erschossen; unehrlich fällt mich Bhima, denn es ist schmachvoll, „im Kampfe mit der Keule den Gegner unter dem Nabel zu treffen.“ Bhima aber tritt roth vor Zorn an den Königslöwen heran, der hingestreckt liegt, der Streitkolben neben ihm, stößt ihm den Schädel mit dem Fuße ein und sagt: Wir haben kein Feuer angelegt, unsere Gegner zu verbrennen, wir haben sie nicht im Spiel betrogen, wir haben ihre Weiber nicht beschimpft; durch die Kraft unserer Arme allein vernichten wir unsere Feinde. Am Abend des achtzehnten Tages der Schlacht sind alle Brüder Durjodhana's, alle Fürsten, welche für die Kuru gekämpft haben, alle Krieger der Kuru todt. Die Sieger blasen die Muscheln, rufen Judhischthira zum König aus und erbeuten zahllose Schätze an Gold und Silber, an Edelsteinen, an Tüchern und Fellen und Sklavinnen. Dann sinkt Alles in tiefen Schlaf. Aber drei Streiter aus dem Heere der Kuru haben sich in den Wald gerettet: Açvatthaman, der Sohn des erschlagenen Drona, Kritavarman und Kripa. Die Trauer um seinen Vater läßt Açvatthaman keine Ruhe finden; er sieht über sich auf den Zweigen des Feigenbaumes, unter dem er liegt, eine Schar Krähen schlafen; ein Uhu schwebt still heran und tödtet eine Krähe nach der anderen. Açvatthaman bricht mit seinen Gefährten auf, dringt in's Lager der Pandu und tödtet zuerst den Bruder der Draupadi, der seinen Vater erschlagen hat, dann wirft er Feuer in das Lager und tödtet die fünf Söhne der Draupadi und alle Matsja, alle Pantschala. Alsbald eilt er zur Stätte, wo Durjodhana gefallen ist. Du lebst noch, sagt ihm Açvatthaman, dann höre ein Wort, welches deinem Ohre süß sein wird: alle Pantschala, alle Matsja, alle Söhne der Draupadi sind todt. Nur die fünf Brüder, des Pandu Söhne, Krischna und sein Wagenlenker waren der Mordnacht entgangen.

Danach wurden die Todten auf dem Felde von Kurukschetra verbrannt, und die Pandusöhne knieten vor Dhritaraschtra nieder, und Vjasa versöhnte den alten König mit den Söhnen seines Stiefbruders; die Gandhari aber fluchte dem Krischna, der ihre Söhne durch seine Anschläge zu Tode gebracht. Danach hielten die Pandu ihren Einzug in Hastinapura, und Judhischthira wurde unter Krischna's Leitung zum Könige geweiht. Er verhielt sich wie ein Sohn zum alten König.

Dieser aber konnte den Tod Durjodhana's und seiner anderen Söhne nicht vergessen; er ging mit der Gandhari in die Dschangeln am Ganges und kam mit ihr um, als diese von einem Brande ergriffen wurden. Judhischthira aber brachte auf Vjasa's Geheiß ein Roßopfer dar und gewann durch dasselbe die Herrschaft über die ganze Erde. Ardschuna besiegte für ihn, dem Lauf des Opferpferdes folgend (Kap. 8), die Magadha auf dem Südufer des Ganges, die Tschedi, die Nischada, die Saindhava, d. h. die Anwohner des Indus, und die Gandhara jenseit des Indus [1]). Danach fanden sich alle besiegten Könige zur Opferung des Rosses in Hastinapura ein und erkannten den Judhischthira als ihren Oberherrn. Dieser saß sechsunddreißig Jahre auf dem Throne zu Hastinapura, als er die Kunde erhielt, daß jener Fluch, den die Gandhari gegen Krischna ausgesprochen, in Erfüllung gegangen sei. Bei einem großen Feste der Jadava wurde dem Açvatthaman vorgeworfen, daß er die Helden nach der großen Schlacht unritterlich im Schlafe getödtet. Darüber entstand Streit unter den Fürsten der Jadava. Sie griffen zu den Waffen und tödteten sich alle gegenseitig. Traurig über den Untergang seines Volkes, zog sich Krischna in die Wildniß zurück. Hier tödtete ihn der Pfeil eines Jägers, der ihn für eine Antilope hielt. Der Untergang des Helden, dem er den Sieg verdankte, erfüllte Judhischthira und seine Brüder mit tiefer Trauer. Auf Vjasa's Rath beschlossen sie, mit der Draupadi in den Wald zu ziehen. Alle ihre Söhne waren in der großen Schlacht gefallen; aber die Gattin des Abhimanju, des einen dieser gefallenen Söhne, jene Tochter des Königs der Matsja, hatte nach dem Tode Abhimanju's noch einen Sohn geboren, den Parikschit. Nachdem dieser die Königsweihe zu Hastinapura erhalten, pilgern die Pandusöhne nach Osten zum Himalaja und über denselben hinauf zum Götterberge Meru. Draupadi unterliegt zuerst, dann bleiben Nakula und Sahadeva, endlich Ardschuna und Bhima erschöpft liegen Judhischthira steigt weiter, bis Indra ihm auf seinem Wagen entgegenfährt und ihn mit seinem Körper in die unvergängliche Welt, in den Himmel der Helden einführt; seine Brüder und sein Weib wird er dort wiedersehen, sobald ihre Seelen von der irdischen Unreinheit, die noch an ihnen hängt, befreit sein werden; denn Bhima hat zu viel auf seine Muskelkraft vertraut und zu viel gegessen, Ardschuna hat den Kampf zu sehr geliebt und ist zu hart gewesen gegen die

---

1) Lassen ind. Alterth. 1², 656 N. 1 und 1², 850.

Feinde; Sahadeva war zu stolz auf seine Weisheit, Nakula auf seine Schönheit, und Draupadi hat den Ardschuna zu sehr geliebt. Zu Hastinapura aber regierte Parikschit sechszig Jahre. Er starb durch den Biß einer Schlange. Sein Sohn Dschanamedschaja ließ deshalb alle Schlangen in einem großen Opferfeuer verbrennen. Bei diesem Opfer fragte er den Vjasa, wie der Streit zwischen den Kuru und Pandu vordem entstanden; Vjasa sei ja Zeuge gewesen: „Die Schicksale der Kuru und Pandu wünsche ich von dir, Brahmane, erzählt", so schließt der König. Hierauf gebietet Vjasa dem Vaiçampajana, das große Gedicht vorzutragen, welches er ihn gelehrt habe. Dem Dschanamedschaja folgten Çatanika, Açvamedhadatta, Asimakrischna und Nitschakra in der Herrschaft über die Bharata. Nitschakra verlegte die Residenz von Hastinapura den Ganges abwärts nach Kauçambi. Und nach Nitschakra herrschten noch vierundzwanzig Könige aus dem Stamm des Pandu über die Bharata.

Es bedarf keines Wortes, den Widersinn wie die späte Erfindung einer Wendung zu beweisen, welche dem Vjasa nicht blos die Rolle des Versöhners des letzten Kuru mit den Pandu, sondern sogar die Erzeugung der Ahnherren der beiden feindlichen Häuser, des Dhritaraschtra und Pandu, und daneben zugleich die Autorschaft des großen Gedichts beilegt. Der Name Vjasa bedeutet Sammler, Ordner, und wenn dieser Ordner des Gedichts zugleich die Ahnherren der streitenden Geschlechter erzeugt, so könnte dies für einen Ausdruck dafür genommen werden, daß die Dichtung die gesammte Sage erfunden habe. Eine eingehendere Untersuchung beschränkt diese Interpretation indeß auf ein naives Bekenntniß der Poesie darüber, daß sie und nicht die Ueberlieferung den Ursprung der Pandu in das Geschlecht der Kuru verlegt, daß sie es sei, welche die Ahnen der feindlichen Geschlechter zu Brüdern gemacht habe.

Ueber den ursprünglichen Gehalt der Gesänge vom großen Kriege lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Gegen die Kuru, welche an der Spitze der Bharata die Vormacht am oberen Laufe der Jamuna und des Ganges behaupten, erhebt sich ein jüngeres Geschlecht, die Pandu. Die Pandu kommen bei den Pantschala empor; die Pandusöhne erhalten die Tochter des Königs der Pantschala, die südlich von den Bharata am Zusammenfluß der Jamuna und des Ganges sitzen, zum Weibe und die Hülfe des Königs der Matsja; ein Held der Jadava, Krischna ist es, dem die Pandu in Rath und That ihre Erfolge verdanken. Wenn das Epos die Pandu als Kinder

im Walde aufwachsen, dann wiederum in der Wildniß leben läßt, wenn sie die Hälfte des Reiches der Bharata erlangen und dann wieder verlieren, wenn sie in ihrem Antheil Indraprastha westlich von Hastinapura an der Jamuna gründen,' so kann hieraus geschlossen werden, daß die von der Dynastie der Kuru gegründete Vormacht der Bharata bei den Pantschala und Matsja wie bei einem Theil der Jadava (die Jadava kämpfen im Epos theils für, theils gegen die Kuru) Widerstand fand, daß es einem Geschlechte aus diesen Völkern, wahrscheinlich einem Geschlechte der Pantschala, gelang, diesen Widerstand zusammenzufassen, dem Reiche von Hastinapura ein anderes Reich, dessen Mittelpunkt Indraprastha war, entgegenzustellen und endlich von hier aus die Bharata zu besiegen. Dieser Kampf der Pantschala und Matsja gegen die Bharata ist der Kern des Epos. Es mag vielleicht eine Ueberlieferung zu Grunde liegen, daß das Epos die Völker des Ostens, die Madra, Koçala, Videha und Anga (im nordwestlichen Bengalen) mit den Kuru gegen die Pantschala und Matsja kämpfen läßt; wenigstens entspräche dieser Zug dem Interesse der am Ganges bereits angesiedelten Völker, sich dem Nachdrängen späterer Ankömmlinge zu widersetzen; dagegen sollen die Kaçi (in dem Gebiet des späteren Benares) gegen die Bharata gefochten haben. Wie sich dies verhalte, das Geschlecht der Kuru ging in einem großen Kriege unter, und Könige aus dem Geschlecht der Pandu bestiegen den Thron von Hastinapura. Hatten die Bharata vordem, wie oben angenommen ist, die Tritsu von der Sarasvati an die Jamuna, von der Jamuna an den oberen Ganges, von dem oberen Ganges weiter ostwärts an die Saraju gedrängt, so waren sie nun selbst von den Stämmen, die ihnen gefolgt, die sich an der Jamuna niedergelassen hatten, zwar nicht verdrängt aber überwältigt worden. Das Reich, das aus diesen Kämpfen hervorging, hatte seine Hauptstadt in der Stadt der Bharata, in Hastinapura; es umfaßte unter der Herrschaft des Pandugeschlechts gleichmäßig die Bharata wie die Pantschala; in alten Ritualien der Königsweihe findet sich die Formel: „dies ist euer König, o ihr Kuru, o ihr Pantschala [1])!"

Das ursprüngliche Gedicht nahm wol Partei für die Kuru gegen die Pandu, für die Bharata gegen die Pantschala. Durjodhana, d. i. Schlechtkämpfer, heißt in einigen intakt gebliebenen Stellen des alten Gedichts noch Sujodhana, d. i. Gutkämpfer. Nicht durch ihre

1) A. Weber ind. Literaturgesch. S. 126².

Tapferkeit, sondern durch Hinterlist siegen die Pandu. Die Worte des sterbenden Durjodhana: „daß die Pandu mit List und Schande gefochten und den Sieg mit Schande gewonnen", sind aus diesem Standpunkt gedichtet; die Rache, welche dem Siege der Pandu auf dem Fuße folgt, die Niedermetzelung ihres Heeres durch Ueberfall in der folgenden Nacht, die der sterbende Durjodhana noch erlebt, die Erfüllung des Fluches, den die Mutter Durjodhana's über Krischna und die Jadava gesprochen (der Stamm der Jadava ist späterhin mindestens in diesen Gebieten verschwunden): dies alles läßt die ursprüngliche Auffassung und Absicht des Gedichts errathen. Sein Inhalt war die Klage um den Untergang des ruhmreichen Geschlechts der Kuru, welches das älteste Reich in Indien gegründet, um Bhischma's und seiner hundert Söhne Fall, und die Erzählung der Vergeltung, welche die Frevel Krischna's und der Pandu gefunden.

Jedenfalls beweisen einige im Epos der Griechen und der Deutschen wiederkehrende Züge, der Wettkampf mit dem Bogen um die Draupadi, der Tod eines jungen Helden halbgöttlichen Ursprungs in frühen Jahren durch einen hinterlistigen Pfeilschuß, der Untergang eines alten Herrschers mit seinen hundert Söhnen, die Vernichtung auch der Sieger in der großen Schlacht, daß alte indogermanische Anschauungen, deren Ausführung selbst in der gegenwärtigen Form des Gedichts an den großen, mächtigen, wilden Stil der ältesten epischen Poesie gemahnt, der ursprünglichen Gestalt dieses Epos zu Grund gelegen haben. Auch sonst fehlt es nicht an alterthümlichen Zügen, wie dem der Ehe der fünf Brüder mit Einem Weibe, und dem des Einsatzes der Habe, des Reiches, des Weibes, der eigenen Person auf den Würfel, eine Frucht jener Leidenschaft, die uns die Gesänge des Veda bereits erkennen ließen. Daß diese Elemente dann in Liedern von den Eroberungen und Kämpfen an der Jamuna und am Ganges, die die Sänger den Fürsten und Edlen dieser neuen Staaten sangen, mit dem Preise der Thaten, welche die Vorfahren hier bei deren Gründung vollbracht haben sollten, verschmolzen wurden, beweist die durch die Schilderung des großen Krieges selbst hindurchgehende Haltung des Gedichts. Nur vor Fürsten, denen Krieg und Kampf als die edelste Beschäftigung galt, nur vor Versammlungen eines kriegerischen Adels, nur aus dem Geiste solcher Kreise konnte von jenen Wettkämpfen in allen ritterlichen Künsten, von den Wettbewerbungen um die Königstöchter mit dem Bogen, von jenen Gattenwahlen derselben, die dem besten Ritter ihre Hand reichen, gesungen werden,

konnten so bewegte und ausgeführte Schilderungen der Zweikämpfe und Schlachten gegeben werden, konnten die Gesetze der ritterlichen Ehre und des ritterlichen Kampfes in so nachdrücklicher Weise gepriesen werden. Diese mußten sehr tief in das Bewußtsein der Hörer eingedrungen sein, wenn die Entscheidung der großen Schlacht durch die Verletzung dieser Regeln, der Untergang der Jadava durch den Streit über eine Frage dieser Art motivirt werden konnte. Auch das nach dem Manu genannte Gesetzbuch legt noch großen Werth auf die Regeln des edlen Kampfes [1]). Somit dürfen wir wohl annehmen, daß die Lieder von den Fürsten, die das Land an der Jamuna und am Ganges gewannen, an den Höfen ihrer Nachkommen zu der Zeit gesungen worden sind, als diese, von einem waffengeübten Adel umgeben, am Ganges herrschten, daß hier, nach dem Zurücktreten des Dranges der ersten Zeiten der Ansiedlung, diese Lieder von den Abenteuern und Thaten der alten Helden, mit mythischen Anschauungen durchsetzt, zu einem großen Gedicht, zu dem ursprünglichen Epos vom großen Kriege zusammengewachsen sein werden, in welchem dann der lebendige Heldengesang seinen Abschluß fand. Dem deutschen Epos, den Nibelungen, liegen mythische Elemente, mit dunklen historischen Erinnerungen von den Kämpfen Dietrichs von Bern, von den Kämpfen und dem Untergang der Burgunder verwachsen, zu Grunde.

Erst in viel späterer Zeit ist das Epos vom großen Kriege aus der Tradition der Sänger in die Hände der Priester gelangt, von diesen aufgezeichnet und in ihrem Sinn überarbeitet worden. Nachkommen der Pandu, die das alte ruhmreiche Geschlecht der Kuru gestürzt und an ihrer Stelle die Herrschaft in Hastinapura gewonnen hatten, saßen hier, danach zu Kauçambi angeblich dreißig Generationen hindurch auf dem Throne. Wir können anderweit feststellen, daß die Herrschaft bei den Kuru-Pantschala wenigstens noch im sechsten Jahrhundert v. Chr. Königen gehörte, die sich von Pandu ableiteten, und noch im vierten Jahrhundert v. Chr. werden Geschlechter des Nakula und Sahadeva, sowie bei den östlichen Bharata Nachkommen des Judhischthira und des Ardschuna erwähnt [2]). Den Herrschern aus Pandu's Stamme mußte daran liegen, nicht als Frevler und Aufrührer zu erscheinen, ein Recht für ihren Angriff gegen die Kuru,

1) Manu 7, 90. 93. Jadschnavalkja 1, 323—325. — 2) Panini bei M. Müller hist. of anc. sanskrit. lit. p. 44 N. 2.

auf den Thron von Hastinapura ausfindig zu machen, um nicht blos den Pantschala sondern auch den Bharata als legitime, von tüchtigen Ahnen stammende Fürsten zu erscheinen und des alten Ruhmes der Bharatakönige aus dem Geschlechte des Kuru womöglich theilhaft zu werden. Solchen Absichten ist dann durch Ueberarbeitung und Einschiebungen zu genügen versucht worden, und die später emporkommenden Tendenzen der Priester haben die nachträgliche Rechtfertigung der Usurpation des Pandugeschlechts wol unterstützt. Dem Priesterstande konnte erwünscht sein, die Gunst der Pandukönige von Kauçambi zu gewinnen; er verpflichtete sich dieselben, wenn er ihre Ahnen mit dem Geschlecht des Kuru verknüpfte, und er band seinerseits die Könige der Bharata und Pantschala an die priesterlichen Tendenzen, wenn er ihre Ahnen bereits als Muster der Frömmigkeit, der Tugend und der Deferenz gegen die Priester hinstellte. In dem alten Gedicht war König Bhischma, der Abkomme des Kuru auf dem Throne der Bharata, in hohem Alter mit seinem Sohne Sujodhana und dessen neun und neunzig Brüdern im tapferen Kampfe den Pandu, die an der Spitze der Pantschala standen, erlegen, aber nur durch die Hinterlist, welche diese angewendet hatten. Dagegen behauptet die Ueberarbeitung, daß König Çantanu der letzte legitime Kuru gewesen, daß sein Sohn Bhischma dem Throne, der Ehe und der Kindererzeugung entsagt habe, daß Çantanu's jüngere Söhne kinderlos gestorben seien, und macht den Dhritaraschtra wie den Pându zu dessen unächten Nachkommen. Damit waren die Pandu in das Geschlecht der Kuru eingeführt und die Gleichstellung der Ansprüche der Abkommen Dhritaraschtra's und Pandu's gewonnen. Es war alte Sitte bei den Indern, die auch das Gesetzbuch der Priester, selbst in der jüngeren Fassung der betreffenden Vorschriften, nicht ganz beseitigt, daß dem Vater, der ohne Sohn geblieben ist, ein Sohn aus der Gattin oder der Wittwe durch den Bruder oder einen anderen Verwandten erweckt werde[1]). Die Gattin Çantanu's beauftragt ihren nächsten Verwandten, wie das Gedicht will, ihren natürlichen Sohn, den beiden kinderlosen Wittwen ihres ehelichen Sohnes Kinder zu erwecken. Dieser Erwecker ist, der Tendenz der Bearbeitung entsprechend, ein sehr heiliger und weiser Priester; damit wird bewiesen, daß es in der Macht des Priesters liegt, die mächtigsten Königsgeschlechter in's Leben zu rufen. Aber so frei die

1) Manu 9, 59.

Ueberarbeitung verfährt, sie wagt es doch nicht, die Erstgeburt der Kuru zu leugnen. Dhritaraschtra ist der ältere, Pandu der jüngere der erweckten Söhne. Um den jüngeren zu entschädigen, wird Dhritaraschtra mit dem Makel der Blindheit behaftet, weil die Mutter den Anblick des großen Brahmanen nicht zu ertragen vermochte. Auch dem Sohne Dhritaraschtra's, dem Durjodhana, wird die Erstgeburt nicht abgesprochen; es wird nur behauptet, daß Pandu's ältester Sohn, Judhischthira an demselben Tage geboren worden sei. Daß diese Einschiebung der Pandu in das Geschlecht des Kuru in den Gesängen des Epos im vierten Jahrhundert v. Chr. vollzogen war, können wir feststellen[1]. Die Bearbeitung läßt dann weiter den Dhritaraschtra den Pandusöhnen die Hälfte des Reiches freiwillig zugestehen, womit ihrer Legitimität noch um ein gutes Stück geholfen ist. Als die Pandu sich zum Kriege entschließen, beseitigt Krischna Judhischthira's Bedenken damit, daß er anführt: „wie auch vordem nicht immer der Erstgeborene den Thron in Hastinapura bestiegen habe.“ Alle diese Züge sind ziemlich durchsichtig. Wie wenig fest das Geschlecht der Pandu in der Tradition stand, wie wenig von seinen Ahnen und von Pandu selbst zu melden war, zeigt das Gedicht dadurch, daß es den Mangel an Vorfahren nur durch die einfache Einreihung in das Geschlecht des Kuru ersetzen kann, daß es von Pandu keine bestimmte That zu melden weiß. Es läßt ihn frühzeitig sterben und seine Söhne im Walde aufwachsen. So durchsichtig ist die Verhüllung der Thatsache, daß ein unbekanntes Geschlecht sich zur Führung der Pantschala emporarbeitete. Die Einschiebung Dhritaraschtra's ist durch die Einschiebung Pandu's herbeigeführt. Es störte die indische Poesie der späteren Zeit nicht, daß Çantanu's ächter Sohn, Bhischma, auf die Regierung verzichtet, um einen blinden Neffen an seiner Statt regieren zu lassen, daß er dann als Großoheim noch der stärkste Held der Kuru ist und auf dem Schlachtfelde nur durch List gefällt werden kann.

Genug, die Pandu waren wohl oder übel in das Geschlecht der Kuru hineingebracht. Warum soll aber der ältere Zweig dem jüngeren weichen? Diesem Umstande zu helfen, muß der eingeschobene blinde Königsschemen, der gutmüthige Dhritaraschtra, d. i. festhaltend am Reiche, selbst zuerst den Judhischthira unter Ausschluß seiner eigenen Söhne zum Thronfolger bestimmen und dazu das Reich noch bei

1) M. Müller a. a. O.

seinen Lebzeiten mit Judhischthira theilen. Hiermit haben die Pandu Ansprüche erlangt, und je heftiger sich Durjodhana der Entziehung seines legitimen Rechts widersetzt, umsomehr kommt er moralisch gegen die Pandu in's Unrecht. Seine Verfolgungen und Bosheiten gewähren der Bearbeitung die Mittel, die Pandu wiederholt in die Verbannung, in den Wald zu bringen, aus welchem sie das alte Gedicht wol einfach an die Spitze der Pantschala hatte gelangen lassen. Durjodhana ist es, der das Haus der Pandu anzünden läßt, der danach durch falsches Spiel dem Judhischthira die Draupadi abgewinnt und beschimpft, ihm die Hälfte des Reiches entzieht, während anderer Seits die Pandusöhne, soweit es die Züge des alten Gedichts irgend erlaubten, zu unschuldig Verfolgten, zu Mustern der Frömmigkeit, der Tugend und des Gehorsams gegen die Brahmanen gemacht werden. Nach diesen Gesichtspunkten mußte natürlich die Gestalt Judhischthira's insbesondere umgewandelt werden, wenn er auch zweimal der Leidenschaft des Spieles erliegt. Sein Bruder Bhima ist durch diese Einschiebungen glücklich in den Stand gesetzt, dem sterbenden Durjodhana auf seinen Vorwurf, daß die Pandu „durch List und Schande gesiegt," zu erwiedern: daß sie nicht wie er Feuer angelegt, die Gegner nicht im Spiele betrogen und keine Frau beschimpft hätten.

Die Bearbeitung treibt die Rechtfertigung und die Legitimirung der Pandu noch über den Untergang des Durjodhana, der Kuru hinaus. Der König Dhritaraschtra konnte seiner Blindheit wegen nicht wohl in die Schlacht gehen und in derselben umkommen. So schiebt denn die Bearbeitung da, wo das alte Gedicht die Mutter der umgekommenen Kuru dem Krischna fluchen läßt, eine Versöhnung des alten Dhritaraschtra mit den Vernichtern seines Geschlechts, natürlich unter brahmanischer Vermittelung, ein; so läßt die Bearbeitung den Judhischthira mit dem Willen des legitimen Königs den Thron von Hastinapura besteigen und in dessen Namen regieren; so läßt sie endlich, um jeden etwa noch übrigen Flecken von den Pandu zu tilgen, diese der Welt entsagen und auf der frommen Pilgerfahrt zum Götterberge den Tod finden.

Eine zweite Bearbeitung, welche, wie unten erhellen wird, keinen Falls vor dem siebenten Jahrhundert v. Chr. Eingang in das Gedicht gefunden haben kann, macht sich die Aufgabe, die Pandu zu rechtfertigen, noch leichter, indem sie dieselben zu Göttersöhnen erhebt. Nicht von Pandu hat die Kunti den Judhischthira, Ardschuna und Bhima empfangen, sondern den ersten, den gerechtesten aller Herrscher von

dem Gott der Gerechtigkeit selbst; damit war sein Recht auf den Thron wie sein gerechter Lebenswandel von vornherein festgestellt. Den zweiten Bruder, den großen Kämpfer Ardschuna, hat die Kunti von Indra; den dritten, Bhima, von dem starken Windgott Waju empfangen, und die Zwillinge der Madri sind dann natürlich Söhne der himmlischen Zwillinge, der beiden Açvin. Ernsthafter ist die Umwandlung Krischna's, d. h. des Schwarzen, in den Gott Vischnu, die eine dritte Bearbeitung vorgenommen hat, welche im Laufe des vierten Jahrhunderts v. Chr. vollzogen worden ist (Buch 6, Kap. 8). Krischna, nach dem die Stadt Krischnapura an der Jamuna genannt worden sein soll [1]), gehört dem Stamme der Jadava an, die im Gebiet von Mathura an der Jamuna saßen. Er ist der Sohn des Kuhhirten Nanda und seiner Frau Jaçoda; er selbst ist Kuhhirt, treibt Kuhheerden fort, raubt den Töchtern der Hirten ihre Kleider, wenn sie im Bade sind, und macht sich viel mit Weibern zu thun. Den König Kansa von Mathura erschlägt er im Aufstande gegen ihn. Seine listigen und hinterlistigen Anschläge bringen dann den Helden der Kuru den Untergang; endlich erliegt er mit seinem ganzen Volke dem Fluche, den die Mutter des Durjodhana gegen ihn schleudert. Aus dieser Gestalt des alten Gedichts hat die spätere Bearbeitung eine Inkarnation des wohlthätigen, erhaltenden Gottes, des Vischnu gemacht. Das Kind des Vasudeva und der Devaki, welches alle Zeichen des Vischnu trägt, ist Vischnu selbst, der sich von der Devaki gebären läßt; es wird mit dem Kinde der Hirtin Jaçoda, die in derselben Nacht geboren hat, vertauscht. Aber auch diese neuen Gesichtspunkte sind nicht streng durchgeführt worden; das Mahabharata ist weder über den Ursprung des Krischna, noch über dessen göttliche Natur consequent: bald ist er menschlicher Kämpfer, bald der höchste der Götter, und die ursprüngliche Stellung sowohl des Krischna als der Pandu ist noch immer erkennbar [2]).

Das zweite große Epos der Inder, das Ramajana, unterscheidet sich wesentlich von den Gesängen vom großen Kriege. Auch diesem kann eine Sage, können ältere Lieder zu Grunde gelegen haben; auch für dieses liegt zu Tage, daß eine spätere Redaktion den Helden des Gedichts in die Inkarnation eines Gottes verwandelt hat. Aber die

1) Vishnu-Purana ed. Wilson p. 440. Lassen ind. Alterth. 1², 68 ff. — 2) Bei Panini wird Krischna als Gott, aber auch als Heros genannt; M. Müller hist. of anc. sanskrit lit. p. 45 N.

Sage ist hier bereits in das Märchen übergegangen, dessen Schauplatz überwiegend das Dekhan, die Ufer der Godavari, die Insel Lanka (Ceylon) sind, wohin die Arja erst um das Jahr 500 v. Chr. gelangten. Die Haltung des Ganzen ist eine durchweg andere als die des Mahabharata. Die alte Sage mag das Geschick eines Königssohnes erzählt haben, der seine Gattin gewinnt, indem er den großen Bogen ihres Vaters zu spannen vermag, der, von den Ufern der Saraju verbannt, im Himavat oder im Süden des Ganges mit den Riesen, die hier hausten, stritt, dem dann sein Weib von diesen aus der Waldhütte geraubt wird, das er erst nach hartem Kampfe wiedergewinnt. Der Verbannte, Rama, soll der Sohn eines Königs der Koçala (der Tritsu des Rigveda) gewesen sein, die ihren Wohnsitz an der Saraju genommen hatten. Daçaratha, Rama's Vater, hat angeblich lange vor dem großen Kriege geherrscht; er stammte von Manu's Sohn Ikschvaku. Nach dem Vischnu-Purana ist Daçaratha der sechzigste König dieses Geschlechts, der elfte nach jenem Sudas, der den Angriff der Bharata zurückschlug[1]). Den Tritsu stand in jenem Kampfe der Priester Vasischtha zur Seite; diesem wird in dem Gedicht von Rama dieselbe Stellung zugetheilt, wie zuerst dem Viçvamitra, dann dem Vjasa im Mahabharata. Ungehindert von alten, in starken Zügen ausgeführten Gesängen, von großen Schlachten und mächtigen Kämpfen, und in einer Periode des indischen Lebens, in der das kriegerische Treiben längst friedlichen Ordnungen gewichen war, in der die Forderungen der Priester die kriegerische Moral der Ehre und des Waffenruhmes verdrängt hatten, in der die weicheren Seiten der Anlage der Arja, Hingebung und Aufopferung, über die harten uud männlichen Seiten, über Thatkraft und Selbst-

1) Ueber die Gestalt der Ramasage im Daçaratha-Dschataka A. Weber Abh. Berl. Akad. 1870. Das Vischnu-Purana zählt 33 Könige der Koçala von Daçaratha bis Brihadbala, der in der großen Schlacht auf der Seite der Kuru fällt. Von Manu bis Daçaratha haben, diesen eingeschlossen, nach demselben Purana 60 Könige regiert. Das Ramajana selbst hat nur 34 Namen von Manu bis auf Daçaratha, von welchen einige wie Jajati, Nahuscha, Bharata dem Stammbaum der Bharatakönige entnommen sind, andere wie Prithu und Triçanku dem Veda gehören. Wir haben oben gesehen, daß die Reihe der Bharatakönige, seitdem sie an der Jamuna und dem oberen Ganges die Vormacht gewonnen, d. h. seit Kuru, von diesem bis Durjodhana etwa zehn Geschlechter beträgt; die Koçala, von den Bharata ostwärts gedrängt, würden hiernach bereits 23 Geschlechter vor Kuru an der Saraju gewesen sein; Wilson Vishnu-Purana p. 386.

behauptung, den Sieg davongetragen hatten, konnte die priesterliche Anschauung die Sage von Rama vollständig in dem Sinn umbilden, in welchem sie uns jetzt vorliegt. Es ist der Standpunkt stiller Unterwerfung, tugendhafter Entsagung, leidenschaftsloser Pflichterfüllung, duldenden Gehorsams, unverbrüchlichen Worthaltens, der im Ramajana zum Ausdruck kommt. Das System der priesterlichen Ascetik, des Einsiedlerlebens im Walde, des freiwilligen Selbstmordes wird durchgehends zur Geltung gebracht. Kaum Nachklänge von der Ehrbegier, der Eifersucht, der Kampfeslust, des Racheburstes sind hier zu finden, die doch im Mahabharata noch sehr deutlich hervortreten, nichts mehr von dem Ritterstolz, der es verschmäht, einen durch die Kampfsitte verbotenen Streich zu führen. Der Held des Ramajana ist ein Tugendheld, kein Kampfesheld. Er preist unaufhörlich Entsagung und Pflichterfüllung; er verläßt Thron und Reich; er verzichtet auf sein Recht aus Gehorsam gegen seinen Vater und Ehrfurcht vor einem Versprechen desselben; sein Weib geleitet ihn wider seinen Willen in die Wildniß, weil auch sie ihre Pflichten kennt. Die Pietät, die Hingebung und Aufopferung im Verhalten der Kinder zu den Eltern, der jüngeren Brüder zu den älteren, des Weibes zum Manne, der Unterthanen zum Fürsten, sind mit großer poetischer Schönheit und Kraft, aber auch oft mit weichlichster Sentimentalität geschildert. Die Aufgabe des Helden in der Verbannung besteht darin, die Einsiedeleien der heiligen Büßer gegen die Riesen zu schützen. Aber seine Kämpfe sind kein menschliches Streiten mehr; er spannt den Bogen Çiva's nicht blos, er zerbricht ihn, daß er wie ein fallender Berg, daß er wie Indra's Donner kracht; er kämpft mit dem Bogen Indra's und den Pfeilen Brahmans, schließlich sogar vom Streitwagen Indra's herab gegen die Riesen. Diese Kämpfe sind völlig märchenhaft wie seine Bundesgenossen gegen die Riesen von Lanka, der Geier Dschataju, die Affen und Bären, die ihm eine Brücke zu jener Insel hinüberbauen; sie werden mit einer Uebertreibung und Ungeheuerlichkeit geschildert, zu der sich die indische Poesie erst nach mancher Zwischenstufe verirren konnte. Wol ist auch im Ramajana noch ein Mal von Helden die Rede, welche „im Kampfe nie sich wandten und vorn getroffen sanken"; wol bricht auch im Ramajana noch an vereinzelten Stellen die alte, männliche Selbstständigkeit hervor, die, ihrer Kraft bewußt, das Unrecht abwehrt, statt es zu dulden, und sich selbst ihren Weg bahnt, aber nur um die stille Fügsamkeit, die ruhig duldende Pflichterfüllung in desto

helleres Licht zu stellen und ihnen einen desto größeren Vorzug einzuräumen.

Das Epos lebt in der Gestalt, die es aus den Händen der Priester empfangen hat, noch heute in Indien in voller Kraft. Am Schlusse des Mahabharata heißt es: Was der Brahmane den übrigen Menschen, die Kuh den Vierfüßlern, der Ocean dem Wasserpfuhl gegenüber, das ist das Mahabharata im Vergleich zu allen anderen Geschichten. Den Lesern und Hörern des Mahabharata, des Ramajana wird der beste Lohn in dieser und jener Welt versprochen: Reichthum, Vergebung der Sünden, Eingang in den Himmel. Bei allen Festen und Märkten, bei den Hochzeiten der Begüterten werden Episoden aus dem Mahabharata oder dem Ramajana der versammelten, begierig lauschenden Menge vorgetragen; die Zuhörer begleiten die Thaten und Leiden der Helden mit freudigem Zuruf oder Zeichen der Trauer, mit Lachen und Weinen. Auf dem Dorfe recitirt der Brahmane der Gemeinde am Abend, unter dem Feigenbaum sitzend, die großen Gedichte auch wol in der Reihefolge. Das Interesse der Zuhörer ermüdet nicht. Kommt der Vortrag an glückliche Ereignisse, an die Siegesfeier, den Einzug, die glückliche Heimkehr, die Hochzeit oder die Königsweihe der Helden, so wird das Dorf festlich mit Kränzen geschmückt. Die Inder leben mit den Gestalten ihres Epos; sie kennen deren Geschicke und verwerthen sie als Vorbild oder Warnung. Der Zweck der Priester, dem Volke einen Sitten- und Tugendspiegel in diesen Epen vorzuhalten, ist vollständig erreicht worden.

4. Die Bildung und Ordnung der Stände.

Weit über die Grenzen ihres alten Gebietes hinaus waren die Arja vorgedrungen; vom Lande der fünf Ströme aus hatten sie das Thal des Ganges gewonnen und besetzt. An die Stelle der Beutezüge, der Fehden, welche die Stämme am Indus beschäftigt hatten, war die Wanderung, die Eroberung, die Ansiedlung, der Streit um die besetzten Landschaften, ein Kriegsleben von sicherlich langer Dauer getreten. Angriff wie Abwehr hatten nur in größeren Massen mit Erfolg geschehen können. Dadurch waren die Stämme zu größeren Gemeinschaften zusammengewachsen. Aus den kleinen Stammverbindungen waren Völker geworden, welche das Gangesland unter sich

getheilt hatten. Aus den Stammfürsten waren Heerführer geworden. Der Ernst und die Größe der Aufgaben, welche die Eroberung und die Gründung, die Sicherung gegen die alten Einwohner, gegen die nachdrängenden Landsleute stellten, hatten diesen Führern eine militärische Diktatur in die Hand gelegt, welche dem Fürstenthum in den neuen Gebieten, die unter seiner Leitung gewonnen und behauptet worden waren, eine ganz anderes Gewicht, eine viel weiter greifende Gewalt gab, als die Stammhäupter, von den Kriegsleuten des Stammes umgeben, im Induslande zu üben vermocht hatten. So war in dem eroberten Lande eine Anzahl von Königsherrschaften entstanden. Neben den Matsja am Westufer der Jamuna, neben den Çurasena, die südwärts von ihnen in den Städten Mathura und Krischnapura saßen (an Stelle der Jadava), wurden die Bharata und Pantschala am oberen Lauf der Jamuna und des Ganges von der Dynastie der Pandu zuerst von Hastinapura am oberen Ganges, danach, angeblich seit der Thronbesteigung des achten Nachfolgers des Parikschit, von Kauçambi aus (an der unteren Jamuna etwa sechs Meilen über dem Einfluß der Jamuna in den Ganges [1]) beherrscht. Weiter ostwärts saßen nördlich vom Ganges die Koçala an der Saraju, deren Fürsten ihren Sitz in Ajodhja hatten, noch weiter ostwärts die Videha, deren Herrscher zu Mithila (Tirhat) residirten. Am Ganges selbst saßen abwärts vom Einfluß der Jamuna in den Ganges die Könige der Kaçi zu Varanasi (Benares) und weiter nach Osten die Könige der Anga zu Tschampa, ebenfalls am Ganges. Im Süden des Ganges hatten die Magadha ein größeres Gebiet gewonnen; ihre Könige saßen zu Radschagriha (Königshaus) an der Sumagadhi [2]). So stand nun hier im Osten ein Komplex von ziemlich ausgedehnten Staaten unter einem durch die Anführung im Kriege emporgekommenen, durch die Erfolge der Gründung befestigten Königthum dem alten Leben der Stämme der Arja im Lande der fünf Ströme gegenüber.

Eine so mächtige Ausbreitung, die völlige Umwandlung der Formen der staatlichen Gemeinschaft, die neuen Lebensbedingungen des Gangeslandes mußten starke Einwirkungen auf die Arja üben. Wenn die Eroberung, Gründung und Einrichtung ausgedehnter Herrschaften das Königthum gehoben, so war in diesen Kämpfen neben dem Führer

1) Cunningham Survey 1, 301 seqq. — 2) Lassen a. a. O. 1², 168 N.

auch ein kriegerischer Adel emporgekommen. Das Gangesland war mit dem Schwerte in der Hand gewonnen und unter die Sieger vertheilt worden. Denen, die im Kampfe das Beste gethan, die dem Führer des Heeres am nächsten gestanden, war ohne Zweifel auch der beste Lohn an Land und Sklaven, Gefangenen oder Unterwürfigen der alten Bevölkerung zu Theil geworden. So schied sich aus der Menge des Volkes eine Zahl von Familien mit größerem Landbesitz. Die Lust an den Waffen, am Kriege erbte in diesen vom Vater auf den Sohn; mit seinen Beutestücken, seinen Rossen, seinen Waffen ging der Sinn des Vaters auf den Sohn über. Er konnte der Jagd, der Waffenübung obliegen, er war der Sorge, der Arbeit für den Unterhalt enthoben; er besaß Land und Sklaven, welche seine Heerden zu pflegen, seinen Acker zu bauen hatten. Wir dürfen nach der späteren Stellung dieses Standes annehmen, daß ein waffengeübter Adel, die Radschnaja, d. h. die Fürstlichen, die Kschatrija, d. h. die Vermögenden, die Mächtigen, zahlreicher und angesehener als jene Krieger hervorragenden Ansehens, die schon im Induslande den Stammfürsten wie im Kampfe so im Rath und Gericht zur Seite gestanden haben mochten, die Könige des Gangeslandes umgab.

Als die Kämpfe um den Besitz der neuen Gebiete vorüber waren, als das Drängen der arischen Stämme untereinander aufgehört hatte, der Krieg nicht mehr ständig war und nicht mehr um die Existenz geführt wurde, als nur noch fern an den Grenzen der neuen Staaten zur Abwehr der aus den Bergen hervorbrechenden alten Bevölkerung, oder um diese weiter zurückzudrängen, gekämpft wurde, da zog es die große Zahl der Ansiedler vor, Acker und Heerden in Frieden zu pflegen, und überließ es denen, welche Haus und Hof ohne Sorge hinter sich lassen konnten, welche Beute und Ruhm lockten, dem Könige zu folgen zur Abwehr der Feinde an den Grenzen, zum Angriff auf fremde Stämme und Länder. Willig räumten die, welche mit ihren Armen das Land zu bestellen hatten, diesem kriegerischen Adel den Vorrang ein; mochte der König mit diesem seine Kriege ausfechten, wenn unter solchem Schutz die Heerden sicher weideten und der Acker ruhig bestellt werden konnte. Es war immer noch Zeit für die Bauern, die Waffen zu ergreifen, wenn die kriegerische Umgebung des Fürsten, wenn der Adel nicht ausreichte, den Anfall der Feinde abzuwehren. Noch höher schätzten sicherlich die Kschatrija sich selbst und ihre bevorzugte Stellung. Mit der Waffenübung, den Rossen, der Jagd beschäftigt, werden sie stolz auf die Arbeit der Bauern herabgesehen

und dieser Mühsal ihrem freien, ihrem gefahrtrotzenden Leben gegenüber geringe Achtung gewährt haben.

Durch ihr näheres Verhältniß zum Könige, durch ihre Waffen und ihren Besitz nahmen die Kschatrija in den neuen Staaten am Ganges die erste Stelle ein. Sie haben diese in dem Reiche der Bharata, bei den Matsja und Çurasena, bei den Koçala, den Kaçi, den Videha, den Magadha ohne Zweifel Jahrhunderte hindurch behauptet. In den Königshäusern, in den Geschlechtern der Kschatrija lebten die Thaten der Vorfahren, das Andenken an die Kämpfe der Eroberung, an die Kriege, die um den Besitz der Länder geführt worden waren, die man jetzt inne hatte. Bei ihren Festen, ihren Gelagen sangen ihnen die Sänger jene Lieder von den alten Helden, ihren Ahnen, von deren Großthaten, Leiden und Untergang, jenen Preis der Kampflust und des Kampfesmuthes, der ritterlichen Gesinnung, der ritterlichen Kampfesart aus denen dann endlich das Gedicht vom großen Kriege erwachsen ist. Wäre unsere Annahme haltbar, daß die Eroberung des Gangeslandes etwa um das Jahr 1400 v. Chr. zu Ende gekommen sein mag, so würden wir den beiden nächsten Jahrhunderten die Erhebung der Kschatrija, die Befestigung ihrer hervorragenden Stellung in den neugewonnenen Gebieten und dem folgenden den Abschluß der Gesänge vom großen Kriege in ihrer ältesten Gestalt zutheilen können.

Wenn in der Entwickelung anderer Völker die Zeiten weitgreifender Expansion, das Emporkommen des Kriegswesens, langwährende kriegerische Perioden den Einfluß und das Ansehen des Priesterthums zurückzudrängen pflegen, so konnte diese Wirkung unter den ausgewanderten Arja nicht Platz greifen. Wir sahen bereits, daß bei ihnen dem Kampfe mit den Waffen der Kampf des Opfers voranging; der Sieg gehörte dem Theile, dessen Opferschale Indra geleert hatte. Da das rechte Opfer, die rechte Anrufung die Götter nöthigte, herabzukommen und für das Volk zu streiten, dessen Opfer sie angenommen, hatte man der Priester in den kriegerisch bewegtesten Zeiten am wenigsten entbehren können. Die Sänger der Opferlieder, welche die Götter herabzogen, fielen bei den Indern mit den Priestern zusammen; jene waren die eigentlichen Priester. Sänger und Priester erhielten bei ihnen den gemeinsamen Namen Brahmana, d. h. Beter. Die Hymnen des Veda zeigten uns, wie den Fürsten empfohlen wurde, beim Opfer einen frommen Sänger, einen Beter voranzustellen, freigebig gegen ihn zu sein. Die Sänger,

welche die auswandernden Stämme an die Jamuna und den Ganges geleiteten, hatten in diesen stürmischen Zeiten neben den Opfergebeten Kriegs- und Siegeslieder, dann die Lieder von den Thaten der Helden zu singen. Wenn es dadurch geschehen ist, daß in der Periode des Heldengesanges neue Anrufungen nicht mehr gedichtet wurden, so bewahrten die Sänger doch die alten Anrufungen, die sie aus dem Induslande mitgebracht hatten, sehr treulich auf. Sie hatten den alten Dienst der heimathlichen Götter in das neue Land herübergebracht; sie hatten fern von der alten Heimath den alten Glauben und die alten Dienste zu bewahren, die Opfer in alter Weise zu bringen und damit den Ausgewanderten die Gnade der Götter auch in der neuen Heimath zuzuwenden und zu erhalten. In jenen Geschlechtern, welche von Atri und Agastja, von Bhrigu und Gautama, von Kaçjapa und Vasischtha abstammen wollten, waren die Gebete, welche sich als wirksam bewährt, welche diese gefeierten Sänger gesungen hatten oder gesungen haben sollten, die Gebräuche, welche zur Wirkung des Opfers, zur Gewinnung der Gnade und des Beistandes der Götter erforderlich galten, durch Tradition von einer Generation der anderen überliefert worden. Diese Geschlechter bestanden offenbar nicht ausschließlich aus den leiblichen Nachkommen des angeblichen Stammvaters. Die alten Zeiten kennen keine andere Form der Gemeinschaft und der Unterweisung, als die der Familie. Da die den Göttern wohlgefälligen Gebete, der Brauch des Opfers nicht anders, als von einem Sänger und Priester erlernt werden konnten, mußte man zu diesem Zwecke Aufnahme in ein Priestergeschlecht suchen, mußten die Schüler von einem Priester an Sohnes Statt angenommen werden. Am liebsten wurde die Aufnahme natürlich in das Geschlecht gesucht, welches den berühmtesten Namen trug, das von dem gefeiertsten Opferer der Vorzeit abzustammen und dessen Opferlieder zu besitzen behauptete. In den „Söhnen des Vasischtha", welche für die Tritsu nach jenem Liede des Veda opferten (S. 52), in dem Geschlecht der Kuçika, dem Viçvamitra angehörte, in den übrigen Priestergeschlechtern, welche im Veda genannt sind, werden wir ebenso sehr Schüler derer, die von diesen angeblichen Ahnherren abstammten oder abzustammen vermeinten als leibliche Nachkommenschaft zu verstehen haben. Das Ansehen dieser Geschlechter, der Bewahrer der alten Gebräuche und Gebete, der Diener der alten Götter, mußte in dem neuen Lande um so höher steigen, je länger die Zeit wurde, die zwischen der Auswanderung aus dem Induslande und der Gegen-

wart lgg. In dem einen Gebiete hielten die Könige das Opfer und die Fürbitte dieses Priestergeschlechts, in dem anderen die Darbringungen eines anderen für die den Göttern genehmsten. Bei den Koçala waren nach dem Ramajana wie nach den Purana die Vasischtha die Priester der Könige, bei den Bharata die Kuçika, bei den Videha und Anga die Gautama [1]). Die Verschmelzung der einzelnen Stämme zu größeren Völkern hatte auch die alten Priestergeschlechter derselben in Verbindung und Gemeinschaft gebracht. Diese Verbindung ließ sie ihren Besitz an Liedern und Ritualien kennen lernen und austauschen; diese Gemeinschaft lehrte sie allmälig, sich als besonderen Stand zu fühlen. Fürsten wie Völker sind stets geneigt, das Verdienst derer, welche die Gnade der Götter, Glück und Heil durch Gebet und Opfer zu schaffen verstehen, bereitwillig anzuerkennen.

Nicht die gesammte alte Bevölkerung der neuen Staaten am Ganges war vernichtet, vertrieben oder zu Sklaven gemacht worden. Die, welche sich unterwarfen, welche dem Gesetz des Siegers sich fügten, behielten Leben und Freiheit; als Knechte auf den Höfen der Arja sollten sie ihr Leben fristen [2]). Diesem verschonten Reste der alten Bevölkerung standen alle Eingewanderten mit dem Stolze der Sieger, dem Gefühl der Ueberlegenheit der Waffen, des Blutes und der Art gegenüber. Im Gegensatz zu diesen bezeichneten sich die Eingewanderten als Vaiçja, d. h. Stammesleute, Stammesgenossen, somit als die, die der Gemeinde, der Gemeinschaft des herrschenden Stammes angehören [3]). Gleichviel, ob der Vaiçja dem Stande der Edelleute, der Sänger und Vorbeter, oder dem der Bauern angehörte, er sah auf den Ueberrest der alten Bevölkerung wie auf eine schlechtere Art von Menschen herab. Diese Klasse der Bevölkerung trägt im Gangeslande bis zum unteren Laufe dieses Flusses hin den gemeinsamen Namen Çudra. Da dies Wort dem Sanskrit fremd ist, muß angenommen werden, daß es der ursprüngliche Name der alten Bevölkerung des Gangeslandes war, wie die Stämme des Vindhja noch heute den Gesammtnamen der Gonda tragen. So stand in den neuen Staaten am Ganges die Bevölkerung in zwei scharf geschiedenen Massen einander gegenüber. Wie hätten die Sieger sich mit den Besiegten vermischen, wie hätte ihr Stolz sich zu irgend einer Gemeinschaft mit den verachteten Knechten herbeilassen sollen? Und

1) Lassen ind. Alterth. 1², 671. 951. — 2) Manu 1, 91. — 3) Lassen a. a. O. 1², 966 N.

hätten sie es gewollt, mußten nicht Sprache und Art der Eingewanderten in dieser Vermischung mit Stämmen von roher Sitte sich verlieren und untergehen? Je ausgedehnter die eroberten Gebiete, je zahlreicher die alten Einwohner waren, die hier von den gewiß verhältnißmäßig schwächeren Scharen der eingewanderten Arja verschont blieben und nun theils als Sklaven, theils als nicht an die Scholle gebundene Knechte unter ihnen saßen, theils die Grenzen der neuen Gebiete umgaben, um so näher lag die Gefahr, daß das edle Blut, die bevorzugte Art der Einwanderer, der Dienst der alten Götter in der Vermischung mit dieser Masse der Knechte untergehen könnte. Nicht nur der natürliche Stolz des Siegers, das natürliche Gefühl des Vorzuges und der Ueberlegenheit, auch diese Gefahr der Vermischung mußte zu einer strengen Scheidung der Çudra und Arja führen.

Bei jedem Volke, welches über die primitiven Stufen des Lebens hinauskommt, tritt die Trennung nach dem Besitz und der Beschäftigung in mehr oder minder festen Formen, in mehr oder minder geschlossenen Ständen hervor. Hier am Ganges stand nun neben den Kschatrija, neben den Sängern und Priestern, den Brahmana, die große Zahl der eingewanderten Arja, deren Grundbesitz die eigene Arbeit des Besitzers verlangte. Auf diese ging allmälig der zuerst allgemeine Name der Vaiçja als Sondername über. Unter diesen drei Ständen standen die Çudra. Der Name, den die Inder ihren Ständen beilegen, Varna, d. h. Farben, beweist, daß der Unterschied der eingewanderten hellfarbigen Bevölkerung gegen die dunkelfarbige alte Bevölkerung von erheblicher Wirkung gewesen ist, und wollte man zweifeln, ob in der That in dem vierten Stande, den Çudra, eine andere Bevölkerung steckt, so würde die festgehaltene Gemeinschaft der drei oberen gegen diesen vierten Stand, der durchgreifende Ausschluß dieses letzteren in religiöser Beziehung, endlich der Umstand, daß das Gesetz Ostiran's (das Avesta) zwar wie das des Gangeslandes Krieger, Priester und Ackerbauer, aber keinen vierten Stand kennt, diesen Zweifel beseitigen. Die scharfe Scheidung zwischen Arja und Çudra konnte dann leicht auch auf die der Stände der Arja selbst zurückwirken und auch diese schroffer gestalten; die Trennung der Stände am Ganges konnte auf solcher Grundlage tiefere Wurzeln schlagen als anderswo.

Die besser gestellten, die bevorzugten Schichten der Gesellschaft werden selten von dem Streben frei bleiben, die erlangten Vorzüge

zu vererben; mit größerer Stärke macht sich dasselbe auf früheren, mit geringerer auf späteren Stufen der Entwickelung geltend. Wie Vermögen und Beschäftigung des Vaters auf den Sohn erben, wie er in diese hineinwächst, so sind die bevorzugten Stände geneigt, dies natürliche Verhältniß festzuhalten, zur gesetzlichen Regel zu erheben und die Befähigung zu ihrem bevorzugten Beruf von der Geburt in demselben, von dem besseren Blut abhängig zu glauben und zu machen. Diese Tendenzen mußten in den Staaten am Ganges um so bestimmter hervortreten, als die Arja hier in den Çudra eine in der That weniger befähigte und weniger kultivirte Klasse unter sich sahen, zu der hinabzusteigen, mit der sich zu vermischen, ihnen ebenso schimpflich schien als der Erhaltung ihrer Herrschaft über dieselbe gefährlich war. Es lag hier in der That näher als anderswo, nach dieser Analogie auch die Klassen des eigenen Stammes nach ihrer mehr oder minder geachteten Beschäftigung als geschiedene Kreise, als verschieden geartete, höher oder geringer befähigte Racen aufzufassen, und die Unterschiede des Berufes, der socialen Stellung zu Kasten zu verhärten. So werden hier zunächst die Kschatrija im Vollgefühl ihres adeligen Lebens, im Bewußtsein ihrer tapferen Thaten und edlen Gesinnung den Zugang zu ihrer Beschäftigung und ihrem Stande erschwert oder geschlossen haben, indem sie die Sänger und Beter, indem sie die Vaiçja für ihnen nicht ebenbürtige Klassen erachteten. Nachdem die Sänger den Preis des alten Heldenthums in den Liedern von den Abenteuern der Helden, in dem Epos in seiner ersten Gestalt gesungen und danach friedlichere Zeiten kamen, in denen nicht mehr Alles auf das Schwert gestellt war, wird auch in den Betern das Gefühl ihrer Bedeutung und Würde gewachsen sein. Ohne sie, ohne genaue Kenntniß der alten Opfergesänge, des alten Opferbrauches, wie ihn Manu und Pururavas geübt hatten, ohne genaue Kunde der Gebete, in deren Worten die Kraft ruhte, konnten wirksame Opfer nicht gebracht werden. Daß die Verschmelzung der auswandernden Stämme, die Gründung der neuen Reiche die Priestergeschlechter, die bis dahin den einzelnen Stämmen angehört hatten, in nähere Berührung und Verbindung, zur Gemeinschaft eines Standes gebracht hatten, während zugleich ihr Ansehen als Bewahrer der alten Heiligthümer, des alten Glaubens höher emporsteigen mußte, ist bemerkt. Die Gemeinschaft, in welche die Priesterfamilien getreten waren, führte nothwendig zum Austausch der Gebetsformeln und Anrufungen, der Lieder und Gesänge, des Opferbrauches, in deren

überliefertem Besitz sich jede dieser Familien, dieser Schulen bisher ausschließlich befunden hatte. So gelangten die Priestergeschlechter zunächst in jedem einzelnen der neuen Staaten zu einem größeren Liederschatze und zu einem Opferritual, welche aus den Liturgien der einzelnen Geschlechter, aus den Begehungen, die das eine oder das andere Geschlecht für hergebracht und unumgänglich erachtete, naturgemäß zusammenwuchsen. Die überlieferten Gebete und Lobgesänge galten als Zaubersprüche, deren Wirkung sich die Götter nicht entziehen konnten. Dieser Austausch, dieses Zusammenwachsen der Sprüche und Opferformeln machten ohne Zweifel das Ritual complicirter. Der streng bewahrte und nunmehr erweiterte Besitz dieser Gebete, Anrufungen und Gebräuche, welche nur den Priestern bekannt waren, schied den Stand der Beter von den Kschatrija wie von den Vaiçja. Im Besitz ausschließlicher Kunde des Opferbrauches und der wirksamen Anrufungen standen die Priester den anderen Ständen gegenüber. Die Kenntniß der rechten Begehungen und Anrufungen war nur bei den Genossen, den Mitgliedern der Priestergeschlechter; wie vermochte der Kschatrija, der Vaiçja Fehler beim Opfer und bei der Anrufung zu vermeiden, welche die Wirkung derselben aufheben, in das Gegentheil verkehren konnten. Die Häufung der Gebete und Formeln, die jeden Schritt des Opfers begleiten mußten, beschäftigten mehrere Priester; der Hotar richtete die Einladung an den Gott, herabzukommen, das Opfer anzunehmen; der Udgatar begleitete die Opferhandlung mit den solennen Formeln und Gebeten; der Adhvarju verrichtete die Akte des Opfers selbst.

So verbanden gleiche Kunde, gleiche Vorzüge und gleiche Interessen die Priester den Kschatrija, Vaiçja und Çudra gegenüber. In dem Bewußtsein, die Mittel zu besitzen, die Götter dem Könige, den Edelleuten, dem Volke günstig stimmen zu können, wird dem in ihnen erwachten stolzeren Selbstgefühl die Anerkennung der übrigen Stände auf halbem Wege entgegengekommen sein. Wie die Kschatrija werden sie es verschmäht haben, zu den Beschäftigungen der Vaiçja herabzusteigen; sie werden gemeint haben, daß nur der geborene Priester den Dienst des Beters zu verrichten, den Göttern wohlgefällige Opfer zu bringen vermöge. Sie werden behauptet haben, daß die Befähigung zu einem so bedeutsamen, so hohen Berufe, wie der, welchen sie übten, schon durch die Geburt in diesem Berufskreise verliehen sein müsse. Wehrten Edelleute und Priester den Vaiçja den Zutritt in ihre Reihen, zu ihrer Beschäftigung und Lebensweise, so mußten diese

nicht minder Bedacht nehmen, die Vorzüge ihrer Geburt den Çudra gegenüber festzuhalten.

War die Scheidung der Stände durch den natürlichen Entwicklungsgang gegeben, wurde das Streben der besser gestellten Klassen zur Schließung ihrer Kreise durch den gemeinsamen Gegensatz der Einwanderer gegen den Ueberrest der alten Bevölkerung wesentlich gefördert, so wirkten dann auch die Naturbedingungen, in welche die Arja am Ganges gestellt waren, auf die Befestigung der eingetretenen Scheidung ein. Solche Luft und solche Sonne wie hier zu ertragen, hatten die Arja im Induslande nicht gelernt. Allmälig begann diese Atmosphäre den thatlustigen und thatkräftigen Sinn der Arja zu untergraben, sie zu einem stilleren und ruhigen Leben zu führen, welches sie geneigt machen mußte, die einmal vorhandenen, die gegebenen Zustände festzuhalten.

Die Stände gelangen erst dann zur vollen Abschließung, sie erstarren erst dann zu Kasten, wenn nicht blos der Uebertritt aus dem einen in den anderen versagt ist, sondern auch die Ehe unter den Mitgliedern verschiedener Stände ausgeschlossen ist oder, falls solche dennoch eintritt, den Verlust des eigenen Standes und andere Nachtheile herbeiführt. Wir wissen nicht genau, wie weit die Abschließung der Kschatrija, der Brahmanen, der Vaiçja gegeneinander gediehen war, wir wissen nur, daß diese Standesunterschiede bestanden, daß gegenseitige Ehen noch statthatten, als die Priester dazu gelangten, den Kschatrija die erste Stelle am Throne und im Staate, welche dieselben Jahrhunderte hindurch behauptet hatten, zu entwinden.

Niemals wäre es der Priesterschaft gelungen, sich über die Kschatrija zu erheben, den altbegründeten Vorrang des waffenmächtigen Adels, der mit den Königen, die seinem Stande angehörten, die dessen geborene Häupter waren, in nächster Verbindung stand, zurückzudrängen, wenn sie nicht erreicht hätte, das Volk am Ganges zu überzeugen, daß das wirksame Opfer die bedeutsamste, Alles entscheidende That sei, daß das Verhältniß zu den Göttern die alle anderen Beziehungen weit überragende Aufgabe sei, wenn sie nicht die alten religiösen Vorstellungen durch eine neue Lehre umzugestalten und sich mittelst dieser Umgestaltung eine ganz besondere, von oben herab geheiligte Stellung zu geben gewußt hätte. Dies Emporkommen der Priesterschaft, ihre Erhebung zum ersten Stande ist die entscheidende Wendung im Entwickelungsgange der Arier in Indien. Es war eine Umwälzung des indischen Lebens, des indischen Staates, der

indischen Geschichte, deren Wirkungen heute noch fortdauern. Wenn bemerkt wurde, daß die besonderen Verhältnisse der Staaten am Ganges, die Natur des Landes selbst die Scheidung der Stände hier in höherem Maße befestigen mußten — daß diese Trennung hier die schärfste wurde, welche die Geschichte kennt, daß die Stände Kasten wurden, die sich wiederum in eine Menge erblicher Unterkasten geschieden haben, daß dieses widernatürliche sociale System den stärksten Angriffen, den härtesten Erschütterungen zum Trotz fortbestanden hat und noch heut in voller Kraft besteht, beruht auf einer Entwickelung der religiösen Anschauungen, welche die Priesterschaft diesen gegeben, und auf der mittelst dieser Umbildung begründeten Stellung der Priesterschaft. Der Sieg über die Kschatrija war der erste Schritt auf diesem Wege. Er wurde erfochten durch eine neue Fassung des Gottesbegriffs, durch eine von diesem aus festgestellte Formel für die Entstehung der Welt und die Stufenleiter der geschaffenen Wesen, auf welcher die Priester die oberste Stelle erhielten.

Als die Priestergeschlechter am Ganges auch über die Grenzen der einzelnen Staaten hinaus mit einander in Berührung kamen, erhielten sie den Eindruck des gesammten Besitzes an Opfergesängen und Gebetsformeln, die ihre Geschlechter vereinzelt vom Indus herübergebracht hatten. Die verwirrende Fülle der Göttergestalten, ihrer Prädikate, die sich jetzt den Betern aufdrängte, mußte nothwendig dazu führen, die Einheit in dieser Vielheit zu suchen. Jene staunenswerthe Menge der Anschauungen, die Mehrheit der höchsten Götter in den alten Opfergebeten hatte ihren Grund, wie schon oben gesagt ist (S. 44), wesentlich darin, daß die Inder jedem Gotte, welchen sie anriefen, die rechte, die höchste Ehre erweisen wollten. Man häufte zu diesem Zwecke die Prädikate und legte ihm mehr oder weniger auch die Macht, die Eigenschaften der übrigen Götter bei; man war geneigt, den Gott, dem gerade das Opfer galt, auch als den höchsten und mächtigsten zu preisen, um ihn dadurch günstig zu stimmen. Diese Neigung wurde durch den Umstand unterstützt, daß die rasche und leicht erregte Phantasie der Inder es nicht zu recht festen Umrissen, zu individueller Geschlossenheit der Göttergestalten kommen ließ, weiter aber durch den dunklen Drang, der bereits oben hervorgehoben worden ist, die Macht der Götter in einen höchsten Gott zu concentriren, die Einheit des göttlichen Wesens zu ergreifen. So sahen wir, daß wechselnd Indra oder Agni, Mitra und Varuna als die höchsten Götter gepriesen wurden. Es kam jetzt darauf an, den Sin

dieser alten Gesänge zu verstehen, die Uebereinstimmung dieser mannigfaltigen Anrufungen, die Einheit der weitgreifenden Prädikate, die bald diesem, bald jenem Gotte ertheilt waren, zu fassen. Die Reflexion der Brahmanen erhielt dadurch eine starke Anregung, und die Phantasie der Inder wurde mächtig, sobald sie zu meditiren begannen. Die Gestalt des Indra, die seinem Wesen zu Grunde liegende Anschauung des Kampfes gegen die schwarzen Geister der Finsterniß mußte im Gangeslande erblassen. Der Gewittersturm trat hier nicht mit der Gewalt auf, wie im Lande der fünf Ströme; der heißen Zeit folgt im Gangesthal die Regenzeit, die Zeit der Ueberschwemmung, ohne gewaltsame Hergänge der Atmosphäre. Mit dem Nachlassen des Kampfeslebens mußte dann auch von dieser Seite her die Stellung des Indra als Gott des Krieges und des Sieges sich mindern. In dem Gott des Krieges und der Waffen konnten die Priester den Gott ihres Standes am wenigsten in friedlichen Zeiten erkennen. Jedenfalls bot das Wesen des Indra, sein volksmäßiger, kriegerischer und heroischer Charakter der priesterlichen Meditation kaum Anknüpfungspunkte. Trat Indra in Folge der neuen Umgebungen, der neuen Verhältnisse des Lebens zurück, so hätten nun die alten Lichtgötter, der gemeinsame Besitz der Arier in Iran und Indien: Mitra, Arjaman, Varuna, neben denen Indra emporgekommen, die vor ihm zurückgewichen waren, wieder in den Vordergrund treten können. Gerade dem Streben, die Einheit der göttlichen Macht zu ergreifen, schien die Gestalt des Varuna, der auf höchster Warte Alles schauend und überall gegenwärtig in unvergänglichem Lichte bei den Wassern des Himmels thronte, schienen die ethischen Anschauungen, welche in die lichte Natur dieses Gottes hineingelegt waren, eine geeignete Grundlage zu bieten. Die Brahmanen schlugen einen anderen Weg ein; sie ließen auch die Aditi, d. h. die Unbegrenzte, die in alten Gesängen des Rigveda als Mutter der Lichtgötter, als Himmel und Firmament, als Zeugung und Geburt gepriesen wird, und andere Ansätze, diese Einheit zu fassen, bei Seite. Das Streben nach Zusammenfassung der göttlichen Macht, der Versuch, das Wesen derselben zu begreifen, führte zu einer völlig anderen, für die Art wie die Entwickelung der Inder höchst charakteristischen und bedeutsamen Wendung.

Das Somaopfer wurde dem Indra, den Açvin, den Marut am häufigsten geboten; durch den Somasaft wurden sie gestärkt und genährt. Der Trank, der den Menschen Kraft gab, sie berauschte, begeisterte,

ernährte nach dem Glauben der Inder auch die Götter, gab den Göttern Kraft und verschaffte den Menschen zugleich dadurch den Segen der Götter. Eine so mächtige Potenz schien den Indern göttlicher Art, selbst ein Gott sein zu müssen. So wird denn der Soma selbst als Gott angerufen, und die Phantasie der Inder sieht in folgerechter Ausbildung dieser Vorstellung in dem Ernährer der Götter bald auch den Erzeuger derselben. „Der Soma strömt", heißt es in einigen Gesängen des Veda, „des Himmels Zeuger und der Erde Zeuger, des Agni Zeuger und der Sonne Zeuger, der Zeuger Indra's, der Gedanken Zeuger." Die Somapflanzen sind nun „die Himmelseuter"; der Gott wird den Göttern ausgepreßt und zum Tranke dargeboten, der das All in seinem Meth enthält [1]). Wenn der Opfertrank, der die Götter nährt, oder der Geist desselben, zum reichsten Gabenverleiher, zum kühnsten Krieger, zum Besieger der Finsterniß, zum Tödter des Vritra, zum Herrn der Geschöpfe, ja zur Obmacht über die Götter, zum Zeuger der Sonne, zum Zeuger und Vater Indra's, der Götter erhoben wurde [2]), so konnte man die höchste Macht mit noch größerem Rechte den rechten Anrufungen, den wirksamen Gebeten zuschreiben, welche nach dem alten Glauben der Inder die Götter nöthigten, zum Opfermahle herabzukommen, die Bitten der Menschen zu erhören. Konnte man auf die Götter einwirken, sie zwingen, dem Menschen zu Willen zu sein, so mußte offenbar das Mittel, durch welches diese Wirkung erreicht wurde, selbst übermenschlicher, göttlicher Natur sein. Es mußte eine göttliche Macht sein, welche über die mächtigen Götter Gewalt übte. Wir sahen oben, wie der Geist des Feuers, der die Opfergaben zum Himmel emportrug, den Indern der Mittler zwischen Himmel und Erde war. Mit den Opfergaben wurden aber auch die Gebete emporgetragen. Diese sind nach dem idealistisch angelegten Wesen der Inder, nach der Meinung der Priester der stärkere Theil der Opferhandlung; denn sie enthalten die Erhebung, das Empordringen der Andacht zum Himmel; eben deshalb heißt der Priester bei den Indern Beter, und die Gesänge des Veda legen das größte Gewicht auf „das heilige Wort", d. h. das Gebet, das ihnen „das Fahrzeug" war, „das in den Himmel führt." So wurde neben den Gabenträger Agni noch ein zweiter Geist gestellt, der die Gebete zum Himmel trug, mittelst dessen

1) Samaveda 1, 6, 1, 4. 5 nach Benfey's Uebersetzung. — 2) Muir l. c. 5, 266 seqq.

die Priester auf die Götter einwirkten, der die Götter zur Erhörung derselben nöthigte. Dieser Geist ist die Personifikation des Kultus, der Kraft der Andacht. Er lebt in den Handlungen des Kultus, in den Gebeten; er ist der Geist, welcher in diesen wirksam die Götter bannt. Da die Götter nach dem Glauben der Inder durch Anrufungen und Gebete wachsen, führt er denselben auch Kraft und Stärke zu, und da er die Götter zu zwingen vermag, muß er selbst ein mächtiger Gott sein.

Dieser Geist des Gebetes ist ein Erzeugniß der Priestergeschlechter, ein reflektirter Ausdruck jener Geisterbannung, jenes Geisterzwanges, an welchen die Inder seit Alters glaubten, welchen sie nun der Kraft der Andacht zuschrieben. Wie das abgezogene Wesen, beweist der Name dieses Geistes: Brahmanaspati, d. h. Gebetsherr, dessen jüngeren Ursprung. „Brahmanaspati“, heißt es im Rigveda, „redet den trefflichen Gebetsspruch, dort, wo Indra, Varuna, Mitra, die Götter ihre Wohnungen gemacht haben [1])“. Der Herr des Gebetes, der Leiter der Gesänge, der Zeuger der Gesänge, durch den die Götter wachsen, der ihnen Kraft giebt, „der glänzende, goldfarbige“, hat in Wahrheit die Thaten Indra's gethan; „er hat die Wolken mit dem Blitze gespalten, die reiche Höhle der Berge (die zurückgehaltenen Quellen) geöffnet, die Kühe aus den Bergen getrieben, die Ströme des Wassers ergossen, mit seinem Glanze die Finsterniß vertrieben, die Morgenröthe, den lichten Himmel uud das Feuer geboren [2]).“ So übertrugen die Priester die Thaten des alten Gewittergottes, des Kriegsgottes auf diesen neuen Gott, ihren besonderen Schutzgott, den sie nun auch zugleich zum Inhaber aller göttlichen Eigenschaften, zum Vater der Götter machen. Da dieser Geist in den Handlungen des Opfers, in den Priestern, welche die Opfer verrichten, in ihren Gebeten, in ihrer Andacht steckte und lebte, andererseits aber auch auf die Götter wirkte, diese lenkte und zwang, erweiterte sich der Brahmanaspati, der Geist des Kultus, das Mysterium, die magische Kraft des Kultus den Priestern zum Heiligen überhaupt, zu einem unpersönlichen Wesen, welches endlich als das „Brahman“ von den Priestern angeschaut wurde [3]). Statt mit dem Blitzstrahl soll Indra nun mit dem Brah=

---

1) Rigveda 1, 40, 5 bei Muir l. c. 5, 272 seqq. — 2) Rigveda 10, 68, 8 seqq. Roth Z. D. M. G. 1, 75. — 3) Brahman, von der Wurzel barh, zusammenhängend mit der Wurzel vardh (werden, wachsen). bedeutet emporziehen, erheben. Das Maskulinum brahmán bedeutet den erhebenden, wachsen machenden, das Neutrum bráhman bedeutet zunächst das Wachsthum, die wachsen

man, d. h. mit der Kraft des Heiligen, die Höhle Vritra's gesprengt haben [1]).

In dem Brahmanaspati fanden die Priester nicht nur einen besonderen Gott für ihren Beruf, für ihren Stand, sie hatten mit dieser Anschauung bereits den Kreis der alten Götter verlassen, deren Gestalten Naturpotenzen zu Grunde lagen; sie waren zu einem transcendenten Gotte gekommen, der sich ihnen aus dem Mysterium des Kultus ergeben hatte. Die Auflösung des Brahmanaspati in das Brahman, in das Heilige überhaupt, war ein Schritt weiter auf dieser Bahn. Indeß fällt das Brahman auch den jüngsten Gesängen des Veda noch mit dem Brahmanaspati, mit der Kraft der Andacht, des Gebetes zusammen [2]). Aber allmälig wurde in dem eifrigen Streben, die Einheit der göttlichen Macht aus der Vielheit der Göttergestalten zu lösen, sie in dieser Vielheit zu finden, das Brahman weit über diese Bedeutung hinausgehoben; es wurde zum Inbegriff alles Heiligen und Göttlichen, zur höchsten göttlichen Macht erweitert und erhöht. Wenn das Heilige die Götter nährt, lenkt und zwingt, ist es mächtiger als die Götter, der mächtigste Gott, mithin das Göttlichste. Wenn das Heilige die Götter zwingt und ihnen zugleich Kraft giebt, kann ja auch die eigene Kraft der Götter nur in dem Heiligen ruhen, welches in ihnen selbst ist; je mehr Theil sie an dem Heiligen haben, um so mächtiger sind sie; das für sich concentrirte Heilige aber ist die mächtigste Kraft, das Wesen aller Götter, die Gottheit selbst. Damit war das einheitliche Wesen aller Götter, die Zusammenfassung und Einheit der Götter gefunden. Dieses Heilige, dieses Brahman war jedoch nicht nur im Himmel, es war auch auf der Erde; es lebte in den heiligen Handlungen, in denen, welche diese vollzogen, im Ritual, im Gebet, in der Andacht und Erhebung zum Himmel, in den Priestern. So standen nun auf der Erde eine heilige und eine unheilige Welt einander gegenüber: die Welt der Priester und die der Laien, der heilige Stand der Priester neben den unheiligen Ständen der Kschatrija, Vaiçja und Çudra.

War es die Kraft der Andacht, des Gebetes, des heiligen Wortes, welche sich den Priestern zur göttlichen Macht, ja zum Wesen des Göttlichen gestaltet hatte und damit die älteren Götter zurückdrängte,

machende Kraft und, hieraus abgezogen, die erhebende und erhobene Stimmung; das Gebet und den heiligen Spruch, die schöpferische, zeugende Kraft selbst, A. Weber ind. Studien 2, 303. 9, 305. — 1) Roth a. a. O. 1, 73. — 2) Muir l. c. 5, 382.

so kamen dieser Wandelung Anschauungen, welche die Natur des Gangeslandes den Arja aufdrängte, von einer anderen Seite her zu Hülfe. Es war nicht blos, daß diese Atmosphäre zur Ruhe zwang und damit insbesondere den Priestern Muße zur Beschaulichkeit, zum Nachdenken und Grübeln gewährte, zu denen das Naturell der Arja überhaupt neigte. Der Unterhalt machte dem wenig Sorge, welcher in den Wald hinausging, seinen Gedanken und Träumen nachzuhängen. Er fand dort statt der heißen Sonne, welche das Zuckerrohr reifte und die Reisfelder beschien, ein kühles Obdach unter den großen Bananen- und Feigenbäumen; er fand an wildwachsenden Früchten sogar im Walde hinlänglich Nahrung. Die Götter, welche man im Induslande angerufen, waren die Geister des Lichtes, des hellen Himmels, der Winde, die hülfreiche Kraft des Feuers, die regenspendende Macht des Gewittergottes gewesen. Es waren die lichten, freundlichen, heilsamen Erscheinungen und Gaben des Himmels und der Natur, die in Indra und Mitra, in Varuna, Surja und Agni verehrt wurden. Am Ganges sahen sich die Arja nun von einem bei weitem mächtigeren Naturleben umgeben. Man war in der Mitte der großartigsten landschaftlichen Gestaltung, der höchsten Berge, der wasserreichsten Ströme, einer im üppigsten Wachsthum unermüdlich wuchernden Vegetation, welche riesenhafte Blätter und Bäume, unermeßliche Schlingpflanzen emportrieb. Man war von der buntesten und wundersamsten Thierwelt, glänzenden Vögeln, schillernden Schlangen, den Kolossen der Elephanten und Nashörner umgeben. Wie die Vielheit der Göttergestalten, so drängte auch der Reichthum, die Mannigfaltigkeit, die unübersehbare Fülle dieses in raschem Wechsel des Blühens und Vergehens, in den verschiedensten Formen unablässig schaffenden Naturlebens dazu, dasselbe auf Eine Quelle zurückzuführen, als eine Einheit zu fassen. Je bunter die Bilder waren, welche diese reiche Natur in der lebendigen Phantasie der Inder abspiegelte, je verwirrender ihr Wechsel und ihre Menge, desto stärker wurde auch die Gegenwirkung der Reflexion herausgefordert, die Einheit, die Quelle dieses mächtigen Lebensstromes zu erfassen. Den alten Göttern hatte man Erscheinungen und Wirkungen einer ganz anderen Landesnatur zugeschrieben. Hier gab es ein viel bunteres, viel üppiger quellendes Leben, hier kämpften nicht Fruchtland und Wüste, nicht die Geister der Dürre mit dem Gewittergott; vielmehr zeigte sich in den Ueberschwemmungen des Ganges ein fester, regelmäßiger Kreislauf, in allem Keimen und Absterben eine stätige, sich

gleichbleibende Ordnung. Wer war der Urheber, der Herr dieses gewaltig pulsirenden Lebens, dieser Ordnung, die durch sich selbst zu bestehen schien? Was war das wahrhaft Seiende und Bleibende in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen? Sobald man dazu gelangte, das wunderbare Naturleben des Ganges als ein Gesammtbild, als eine Einheit anzuschauen, mußte dieses Leben einer umfassenderen Göttergestalt zugewiesen, einem größeren Gotte untergeordnet werden. Die Meditation der Priester kam endlich zu dem Ergebniß, daß der Staub, die Erde, die Asche, in welche Menschen, Thiere und Pflanzen zerfielen und zerstoben, weder die Träger und Ursachen ihres eigenen noch dieses großen Gesammtlebens sein könnten. Erst hinter dem Stoffe, hinter der Erscheinung, welche mit den Sinnen ergriffen und angeschaut wurden, mußte die dunkle und geheimnißvolle Quelle des Lebens liegen; hinter der Außenseite mußte noch eine innere, immaterielle und unsichtbare Seite vorhanden sein. Wie der Mensch, so schien auch die ganze Natur in Körper und Seele auseinanderzufallen. Wie hinter dem Körper des Menschen, schien auch hinter der vergänglichen Außenseite der Natur als Grund und Quelle ihres Seins eine große, durch alle Erscheinungen hindurchgehende Seele zu leben. Die Priester fanden, daß hinter allen wechselnden Erscheinungen ein einziges Athmen, eine Seele, Atman (sie wird auch als Mahanatma, Paramatman, d. h. die große Seele, bezeichnet [1]) wohnen müsse, daß diese die schöpferische, die erhaltende, die göttliche Macht, die Quelle und der Träger dieses bald fröhlich aufsteigenden, bald erschöpft niedersinkenden Lebens sein müsse.

Diese Weltseele wurde mit dem Brahman verschmolzen und mit dessen Namen bezeichnet. Hatte man in und hinter den Gebeten und heiligen Handlungen einen unsichtbaren Geist gefunden, der ihnen erst Kraft und Wirkung gab, gebot dieser heilige Geist über die Götter, indem er sie zwang, die Gebete der Menschen zu erhören, war hinter, über und in den Göttern das Wesen des Heiligen mächtig, war es das Göttliche, die höchste Gottheit selbst: so mochte dieser Geist auch hinter den großen und mannigfachen Erscheinungen des Naturlebens gesucht werden. Es mußte derselbe Geist sein, der hier wie dort waltete, der zugleich im Himmel und auf der Erde war, der den Gebeten der Brahmanen Kraft gab und der die Erschei-

---

1) So bei Manu z. B. 6, 65. Atman bedeutet Athmen, paramatman das höchste Athmen.

nungen der Natur in's Leben rief und diese in bestimmten Kreisen sich bewegen ließ, der zugleich der höchste Gott, der Herr der Götter war. So erweiterte sich der über den Göttern waltende heilige Geist zur Weltseele, welche alle Erscheinungen der Natur durchzieht, ihnen das Leben einhaucht und erhält.

Von dem Gebete und der Andacht aus, welche mächtiger sind als die Macht der Götter, von dieser inneren Concentration, welche nach dem Glauben der Inder in den Himmel hinüberlangt, waren die Priester zu einem Gotte gekommen, der keine Erscheinung der Natur mehr zur Grundlage hatte, der schließlich als das Heilige überhaupt angeschaut wurde. Dieses Heilige wurde ihnen nun auch die Seele der Welt, der Schöpfer der Welt, oder vielmehr nicht der Schöpfer, sondern die Ursache und der Grund der Welt. Sie ist ihm entströmt, wie der Strom der Quelle. Das Brahman, das „Das" (tat), steht nicht in einem Gegensatz des Wesens und der specifischen Art zur Welt; es hat sich zur Welt entfaltet. Das Brahman ist die unentfaltete Welt, die Welt das entfaltete Brahman. In den jüngsten Hymnen des Rigveda heißt es: „Laßt uns mit Preis in Lobgesängen die Geburten der Götter erklären. Brahmanaspati blies diese Geburten hervor wie ein Schmied. In der ersten Zeit der Götter entsprang das Sein aus dem Nichtsein. Es war weder Sein noch Nichtsein, weder Luft, noch Himmel darüber, weder Tod noch Unsterblichkeit, noch Unterscheidung des Tages und der Nacht. Finsterniß war und dieses All ununterscheidbares Wasser. Aber das „Das" (nichts war verschieden von ihm oder über ihm) athmete, ohne zu hauchen, allein mit Selbstsetzung. Verlangen (kama) entstand zuerst in ihm, es war der Keim, den die Weisen durch ihre Einsicht in ihren Herzen als das Band entdeckt haben, welches Nichtsein und Sein verbindet; dieses wurde der ursprüngliche schöpferische Same. Wer konnte, wer kann erklären, woher diese Schöpfung entsprang — die Götter sind später als diese, wer will erkennen, woher sie kam [1])?" Man sieht, wie neben der rein geistigen Potenz des Brahman, neben dem Nichtsein das befruchtende Wasser des Himmels als ursprünglich vorhandene Materie inconsequent festgehalten wird.

Von dem Standpunkt aus, den die Priester mit diesem Begriffe des Brahman gewannen, öffnete sich ihnen eine neue Weltanschauung.

---

1) Rigveda 10, 72, 1—3. 10, 129, 1—6 bei Muir l. c. 5, 48 seqq. 356.

Ein unsichtbarer reiner und heiliger Geist stand hinter und über den Göttern; derselbe war zugleich Keim und Quelle der ganzen Welt, er war das Leben des Lebens der Natur; die Welt und alle Wesen in ihr hatten nunmehr ihren Ursprung in dem Brahman. Es gab keinen Unterschied im Wesen des Brahman und der Welt. Das Brahman war die bewirkende wie die materielle Ursache der Welt; aber indem das Brahman zur Welt ausströmte, entfernte es sich mit jedem Schritte weiter von sich selbst, wurden seine Producte trüber, unreiner und der Reinheit seines Wesens unähnlicher. Indem man von einem unsinnlichen, einem transcendenten und doch zugleich in der Welt seienden geistigen Wesen ausging, kam man dazu, eine Theorie der Schöpfung zu erfinden, nach welcher alle Geschöpfe von diesem höchsten Wesen in der Art ausgingen, daß die am meisten geistigen ihm am nächsten waren, die materiellsten, sinnlichsten und gröbsten Gestaltungen am fernsten. Es war eine Stufenleiter von Wesen von dem Brahman herab bis zu den Steinen, und von diesen wieder hinauf bis zum heiligen und reinen, zum allein wahren und wirklichen, durch sich selbst bestehenden, ewigen Sein dieser Weltseele. Zuerst waren die Götter dem Brahman entsprungen. Aus dem Brahman, der unpersönlichen Weltseele, dem Heiligen an sich, sollte in erster Linie ein persönlicher Brahman, der nun der oberste Gott war, hervorgeströmt sein. Dem persönlichen Brahman folgte die Entstehung der alten Götter. Nach den Göttern sollten dem Brahman die Geister der Luft, nach diesen die heiligen und reinen Menschen, die Stände in der Ordnung, wie sie der Heiligkeit des Brahman näher oder entfernter standen, entströmt sein; den Menschen folgten die Thiere nach ihren verschiedenen Gattungen, die Bäume, die Pflanzen, die Kräuter, die Steine, die leblose Materie.

Indem die Geschöpfe in dieser Weise aus dem Brahman hervorgegangen waren, war jeder Gattung und Art auch ein bestimmtes Geschäft zugewiesen, welches zu vollziehen nun die Aufgabe dieser Gattung im Weltganzen war. Die Lebensweise aller Geschöpfe war hiermit bestimmt und ihnen ihr Beruf in der Art angewiesen, daß jedes auch in den folgenden Geburten seine Bestimmung erfüllen mußte [1]. Die Stände der Priester, Kschatrija, Vaiçja und Çudra waren ein Theil der göttlichen Weltordnung; ihr Unterschied, ihre

1) Manu 1, 28. 29.

Art und Rangfolge war vom Brahman ausgegangen. Sie sind nun verschiedene Stufen der Entfaltung des Brahman, für welche dadurch unterschiedene Beschäftigungen gegeben sind. Vier verschiedene Klassen von Menschen, vier Arten von Menschen, durch Gott getrennt, jede von ihm mit einer besonderen Bestimmung versehen, standen nunmehr im Staate der Inder neben einander. Forthin war kein Uebergang mehr aus der einen Art in die andere, keine Vermischung der einen mit der anderen zu dulden; die von Gott selbst gezogenen Schranken durften nicht durchbrochen werden. Die Brahmanen stehen dem Brahman am nächsten; das Wesen des Brahman, der heilige Geist, die Kraft der Heiligung, lebt in ihnen ungeschwächter als in den anderen; sie sind früher aus dem Brahman hervorgegangen als die übrigen, sie sind der erstgeborene Stand. In einem der jüngsten Gesänge des Rigveda, der Puruscha=sukta, heißt es von dem Weltgeist: „Der Brahmane war sein Mund, der Radschnaja (Kschatrija) wurde sein Arm, der Vaiçja war sein Schenkel, der Çudra sein Fuß." Es war ein Gleichniß; der Brahmane war der Mund, weil er die Gebete, die heiligen Lieder besaß; ob der Arm oder der Mund, die Macht oder die Rede das Vornehmste sei, bleibt dahingestellt. Viel bestimmter, mit ausdrücklicher Betonung, daß der Mund des Brahman dessen bester Theil sei, sagt danach das Gesetzbuch der Priester: der Brahman habe die Brahmanen zuerst aus seinem Munde hervorgehen lassen, dann die Kschatrija aus seinen Armen, darauf die Vaiçja aus seinem Schenkel, endlich die Çudra aus seinem Fuße [1]). Brahman bestimmte den Brahmanen als ihre Pflichten das Opfer, das Studium und die Lehre des Veda, das Recht zu geben und zu empfangen; den Kschatrija legte er die Pflicht auf, das Volk zu beschützen; den Vaiçja, die Heerden zu pflegen, den Acker zu bearbeiten, Handel zu treiben; die Çudra verpflichtete er einzig dazu, den drei oberen Klassen zu dienen [2]). Den Kschatrija und Vaiçja wird Ehrfurcht, Unterwürfigkeit und Freigebigkeit gegen die erstgeborene Kaste, gegen die Brahmanen, zur Pflicht gemacht. Die Aufgabe des Menschen ist, sich gehorsam der bestehenden Weltordnung zu fügen, die besondere Mission, welche seine Geburt ihm angewiesen hat, zu erfüllen. Jede Auflehnung gegen die Rangordnung der Kasten ist Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung.

---

1) Rigveda 10, 90; Manu 1, 31 und in den Purana; Muir sanskrit texts 5, 371. A. Weber ind. Studien 9, 7. — 2) Manu 1, 88—91 und an vielen anderen Orten.

Diese neue Weltanschauung, zu welcher die Meditation der Priester von der Vorstellung des Heiligen und der Weltseele aus gelangt war, stand im Widerspruche mit dem alten Glauben. Auf die Könige, die Edelleute, die Bauern, das Volk konnte der neue Gottesbegriff, die Lehre von der Weltseele in ihrer abgezogenen und speculativen Fassung wenig Einfluß gewinnen. In der That erschütterte sie den Glauben der Arja an die alten Götter kaum allzustark. Indra blieb dem Volke der höchste Gott, und nach wie vor wurden die Geister des Lichtes, der Winde, des Feuers angerufen. Die Gestalten der alten Götter wurden aber auch ohne die neue Lehre in dem Bewußtsein der Edlen und des Volkes blasser, theils in Folge der anders gearteten Landesnatur, in der man lebte, theils weil die alten Lebensmotive, die den Göttern des Kampfes den ersten Platz im Himmel angewiesen hatten, die Herzen nicht mehr so stark bewegten, seitdem die Arja in größeren Staaten und unter friedlicheren Verhältnissen lebten. Auch die Atmosphäre des Gangeslandes forderte ein passiveres Leben, und nicht blos die Phantasie der Priester, auch die Anschauungen des Volkes mußten durch die großartige landschaftliche Natur, die reiche und wundersame Thierwelt dieses Gebietes Richtung und Spannung anderer Art als im Induslande erhalten. Am leichtesten wird die Lehre der Priester von dem Unterschiede der Kasten aus den oben hervorgehobenen Gründen, durch den Gegensatz, in welchem alle Arja gegen die Çudra standen, Eingang gefunden haben. Der fromme Sinn, der die Inder beseelte, wird ferner der Ueberzeugung kaum widerstrebt haben, daß der Beziehung zu den Göttern stets der erste Platz gebühre. Man glaubte den Priestern darum auch wol willig, wenn sie ihren Stand als den erstgeborenen, der Gottheit nächsten bezeichneten.

Durchgreifend praktische Wirkungen auf Staat und Leben der Inder, den vollständigen Sieg über dieselben gewann die Lehre der Priester nicht auf dem Gebiete der religiösen Anschauung und des Kultus, sondern auf dem Gebiete der Ethik. Sie gewann ihn durch die Consequenzen, welche die Priester für das Leben der Seele nach dem Tode aus derselben zogen. Wir kennen die alten Vorstellungen, welche die Arja im Pandschab von dem Schicksale der Seelen nach dem Tode hegten: die der Tapferen und Frommen kamen in den lichten Himmel Jama's, wo sie in Freude und Glück von Soma, Milch und Honig lebten; die Uebles gethan, gelangten in die dichteste Finsterniß. Jama gewährte oder versagte den Eingang in seinen Himmel; seine

beiden Hunde bewachten denselben (S. 49). Den Geistern der Ahnen sprengten die Nachkommen täglich Wasser, brachten die Geschlechter ihrer Nachkommen an den Neumonden Spenden; die Seelen der Väter kamen dann in Scharen und erfreuten sich an Speise und Trank. Diese Vorstellungen wurden wesentlich modificirt. In den ältesten Brahmana hält Jama ein förmliches Gericht über die Seelen. Die Thaten der Verstorbenen werden auf einer Wage gewogen; die guten Thaten lassen die Schale emporsteigen; die bösen werden mit bestimmten Strafen und Qualen am Orte der Finsterniß bedroht. Der lichte Leib, welchen die frommen Seelen im Himmel erhalten sollten, bedarf nach dieser neuen Auffassung der Speise nur in geringem Maße oder gar nicht mehr. Die weiter greifende Veränderung beruht aber darauf, daß jetzt der Himmel Jama's, jenes Sohnes des lichten Geistes, nicht mehr die Belohnung derer sein konnte, welche rein gelebt und sich der Reinheit und Heiligkeit des Brahman genähert. Diese hatten sich damit auf der Stufenleiter der Wesen erhoben und mußten deshalb in den Schooß des reinen Wesens, aus dem sie hervorgegangen waren, zurückkehren. Die zu voller Heiligkeit geläuterten Seelen gehen nach dem Tode in das Brahman ein. Damit ist der Himmel Jama's überflüssig geworden und wird in der That beseitigt. Die Sünder, welche weder der Bestimmung, die sie durch ihre Geburt empfangen, gemäß gelebt hatten, welche weder Opfer gebracht noch sich geheiligt hatten, mußten dafür hart bestraft werden, und Jama, der nun aus dem Todtenrichter zum Fürsten der Finsterniß gemacht, dessen Sitz in die Hölle verlegt wird, ist es, der den Sündern die Qualen auflegt, welche sie für ihre Schuld nach dem Tode zu erdulden haben. Die Phantasie der Inder malte den in die Hölle, die tief unter der Erde liegt, verwandelten Ort der Finsterniß nach ihren verschiedenen Qualen sehr detaillirt aus. Wie bei den Aegyptern, wie bei allen Völkern heißer Landstriche, ist auch in der Hölle der Inder glühende Hitze das Hauptmittel der Bestrafung. Da giebt es die Gegend der Finsterniß und den Ort der Thränen, den Wald, dessen Blätter Schwerterklingen sind. Hier werden die Seelen von Eulen und Raben zerhackt, dort werden ihnen die Köpfe täglich von den Höllenwächtern mit großen Hämmern eingeschlagen. In einer anderen noch schlimmeren Hölle werden sie in Bratpfannen gesotten; hier müssen sie glühende Kohlen verschlingen, dort gehen sie auf brennendem

Sande und glühendem Eisen, dort wird ihnen glühendes Kupfer in den Hals gegossen u. s. w.[1]). Dagegen tritt nun für die Könige und die Krieger an die Stelle des alten Himmels des Jama der Himmel Indra's, in welchen die tapferen Kämpfer eingehen. Im Epos bedauert Indra, daß gerade „keiner der geliebten Gäste komme, die ihr Leben dem Kampfe weihen und den Tod finden, nicht abwendend das Angesicht." Wir sahen bereits, wie Indra dem Judhischthira entgegenfährt, um ihn in den Himmel der Helden, in die unvergängliche Welt einzuführen, wo er seine Brüder, sein Weib wiedersehen soll, wenn diese von der irdischen Unreinheit, die ihnen noch anhängt, befreit sein werden.

Die Qualen der Hölle für die Sünder konnten dem Systeme, welches die Priester in der Lehre von der Weltseele aufgestellt hatten, nicht genügen. Nach diesem System hatte das heilige und reine Sein die Welt aus sich entströmen lassen; je weiter vom Ursprunge, je weiter von der Quelle, war diese Welt immer trüber und dunkler geworden. Standen der Reinheit des Brahman die Götter, die Heiligen und Frommen der Vorzeit, der lichte Himmel Indra's am nächsten, so war das reine Wesen des Brahman auf den folgenden Stufen der Entäußerung schon schwer getrübt. In der gegenwärtigen Welt hielten Reinheit und Unreinheit, Tugend und Leidenschaft, Weisheit und Unvernunft sich mindestens das Gleichgewicht. Noch weiter von dem reinen Brahman war ja offenbar die Welt der Thiere, der Pflanzen, der todten Stoffe entfernt. War die Erde nach dieser Anschauung ein getrübtes, gebrochenes, unreines Brahman, so hatte sie auch mit ihrer Entstehung die Aufgabe erhalten, sich wieder zur ursprünglichen Reinheit zu erheben. Alle Wesen haben aus dem Brahman ihren Ursprung genommen, alle müssen zu ihm wieder zurückkehren. Von dieser Anschauung aus, von der Forderung aus, daß jedes Wesen sich zur Vollkommenheit durchzuarbeiten habe, um seinem vollkommenen Ursprung gerecht zu werden, kamen die Priester auf den Gedanken, daß jedes Geschöpf die ganze Stufenleiter der

1) Acht Höllen, in denen für je schlimmere Verbrechen auch steigende Qualen erduldet werden müssen, werden Manu 4, 88—90 (vgl. 12, 75. 76.) angeführt und geschildert. Die Buddhisten statuiren dieselben acht heißen und dazu noch acht kalte Höllen; Burnouf introduction à l'histoire du Bouddhisme p. 320. 366. 367. 201. Die Singhalesen haben es bis auf 136, die Siamesen auf 462 Höllen gebracht; Köppen Relig. des Buddha S. 244. Vgl. A. Weber in Z. D. M. G. 9, 237.

Wesen, wie sie vom Brahman ausgegangen, wiederum aufwärts durchzumachen habe, ehe es zur Ruhe gelangen könne. Ein Çudra müsse ein Vaiçja werden, der Vaiçja Kschatrija, der Kschatrija Brahmane, der Brahmane ein völlig sündenloser und heiliger Mann, ein reiner Geist, ehe er in das Brahman eingehen könne. Aus dieser Forderung, daß jeder sich zum Brahman emporzuarbeiten habe, entstand die monströse Lehre von den Wiedergeburten. Der Çudra, welcher tugendhaft gelebt, würde, so meinte man, eben dieser Tugend wegen und durch die Uebung der Tugend in seinem Wesen verändert, in dem höheren Dasein des Vaiçja wiedergeboren werden, der Kschatrija als Brahmane u. s. w.[1]); in dieser Weise würde es dem reinen und heiligen Leben, je mehr es sich von aller Sinnlichkeit, Körperlichkeit, von der ganzen materiellen Welt lossage, gelingen, die Rückkehr zu dem unsinnlichen und körperlosen Brahman zu finden. Umgekehrt aber würden die Befleckten, Unreinen und Sündigen in niedrigerem Stande und je nach dem Maße des Vergehens in der schlechtesten Gestalt, ja nicht einmal als Menschen, sondern sogar als Thiere wiedergeboren werden, um sich nun mit unsäglichen Qualen, nach unzähligen Wiedergeburten erst wieder zu ihrem früheren Zustande und endlich zum Brahman emporzuringen. Hiermit war der Phantasie der Inder ein weites Feld geöffnet, auf welchem dieselbe alsbald ein vollständiges System der Wiedergeburten errichtete, in das dann auch die Lehre von der Hölle aufgenommen wurde. Wer schwere Sünden begangen hat, versinkt nach dem Tode in die Hölle und wird hier lange Perioden hindurch in den verschiedenen Abtheilungen der Hölle gemartert, um nach Verbüßung seiner Sünden von hier aus die Stufenleiter der Wanderung, und zwar von den untersten, den schlechtesten Existenzen an, von Neuem zu beginnen. Wer geringere Fehler begangen, wird je nach dem Maße derselben als Elephant oder Çudra, als Löwe oder Tiger, als Vogel oder Tänzer wiedergeboren[2]). Wer grausame Thaten vollführt hat, wird als reißendes Thier wiedergeboren[3]). Wer einen Mordversuch auf einen Brahmanen machte, wird, je nachdem er in seinem Versuch weiter gekommen ist, hundert oder tausend Jahre in der Hölle gepeinigt werden, dann aber in ein und zwanzig Geburten das Licht der Welt aus dem Bauche eines gemeinen Thieres wieder erblicken. Wer gar das Blut eines Brahmanen vergossen, wird eben so viele Jahre, als das fließende

1) z. B. Manu 9, 335. — 2) Manu 12, 43. 44. — 3) Manu 12, 59.

Blut Staubkörner berührt hat, in der Hölle von reißenden Thieren zerfleischt werden; und wer einen Brahmanen getödtet hat, dessen Seele wird in den Leibern der Thiere, welche am Ganges am tiefsten verachtet wurden, als Hund, als Esel oder als Ziegenbock wiedergeboren werden [1]). Wer eine Kuh geraubt hat, soll als Krokodil oder Eidechse wiedergeboren werden; wer Korn gestohlen, als Ratte [2]); wer Früchte und Wurzeln stiehlt, wird ein Affe [3]). Wer das Bett seines Vaters befleckte, soll hundert Mal als Kraut oder als Liane wiedergeboren werden (die Schlingpflanzen umarmen die Bäume [4]); der Brahmane, welcher beim Opfer einen Fehler begeht, wird hundert Jahre hindurch als Krähe oder Weihe wiedergeboren, und die, welche verbotene Speisen essen, werden als Würmer wieder ans Licht kommen. Wer einem Freien vorwirft: du bist der Sohn einer Sklavin, wird fünf Mal aus dem Schooße einer Sklavin wiedergeboren werden u. s. w. [5]). In dieser theils spielenden, theils pedantisch schematisirenden Weise konstruirte die Priesterschaft das System der Wiedergeburten. Nach dem Gesetzbuche der Priester stehen die unorganischen Stoffe, Würmer, Insekten, Frösche, Ratten, Krähen, Schweine, Hunde und Esel auf der untersten Stufe der Rangordnung der Geschöpfe, über ihnen zunächst die Elephanten, die Pferde, die Löwen und die Eber, die Çudra und die Mletschha, d. h. die nicht Sanskrit redenden Völker; über diesen die Gauner, die Schauspieler, die Dämonen (die Rakschasa), die Piçatscha, d. h. die Blutsauger, die Vampyre; über diesen die Ringer und Faustkämpfer, die Tänzer, Waffenschmiede, Trunkenbolde und die Vaiçja; über diesen die Kschatrija, die Könige, die im Kampf und in der Rede Hervorragenden, die himmlischen Genien, die Gandharven und Apsarasen. Ueber diesen stehen die Brahmanen, die frommen Büßer, die Götter, die großen Heiligen, endlich Brahman.

So verwischte das neue System die specifischen Unterschiede zwischen Pflanzen und Thieren, Menschen und Göttern. Es sah überall nur Seelen, welche sich in gleicher Weise aus größerer oder geringerer Unreinheit zur Reinheit, aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, zum Urquell ihres Daseins zurückzuarbeiten haben. Die einmal geschaffene, aus dem Brahman hervorgegangene Seele

1) Manu 12, 55. — 2) Manu 12, 62. 64. — 3) Manu 12, 67. — 4) Manu 12, 58. — 5) Manu 12, 59. Burnouf introduction p. 274. Daß viele dieser Wiedergeburten nur auf Wortspielen beruhen, hat Bohlen bereits bemerkt Indien 2, 4.

fand erst Ruhe und ein Ende, wenn sie wieder zu ihrem Anfange zurückgelangt war, und sie vermochte dies nicht, bevor sie zur Reinheit und Heiligkeit Brahmans geläutert war.

Wie gleichgültig die Lehre von der Weltseele, vom Brahman die Könige, die Edelleute und die Bauern gelassen haben mochte, diese neuen, drastischen und schreckhaften Folgerungen, welche die Priester für das Leben nach dem Tode aus derselben zogen, konnten nicht ohne tiefen Eindruck bleiben. Sie wirkten überwältigend auf den Geist der Inder. Die Qualen der Hölle in ununterbrochener Gluthhitze zu dulden, während man schon auf Erden von der Hitze des Klima stark zu leiden hatte, war eine entsetzliche Zukunft. Aber sogar dies erschien nur als das geringere Uebel. Neben und nach Verbüßung der Höllenstrafen hatten auch die, welche keine schweren Sünden begangen, eine unaufhörliche Wiedergeburt in Thier- und Menschenleibern zu erwarten, bis sie sich zum Brahman emporgearbeitet haben würden. Die Priester ließen es nicht daran fehlen, dem Volke die Schicksale, welche jedem bevorständen, der ihre Vorschriften nicht befolge, an's Herz zu legen. Sie erinnerten unaufhörlich „an den Sturz der Seele in die Hölle und an die Höllenqualen"; der Sünder möge bedenken, „welche Wanderungen die Seele durch seine Schuld übernehmen müsse, er gedenke der Wiedergeburt aus zehntausend Millionen Mutterschößen[1])!" Diese endlosen Schrecknisse und Qualen, welche nun jedem in Aussicht standen, der die ihm von dem Schöpfer durch die Geburt vorgezeichnete Bestimmung, der die Vorschriften der Priester nicht erfüllte, waren nur zu gut geeignet, ihren Forderungen Nachachtung zu verschaffen. Wer wollte es noch wagen, sich an der göttlichen Weltordnung zu vergreifen, nach welcher dem Brahmanen der erste Rang auf Erden gebührte vor dem begüterten, waffentüchtigen Edelmanne, vor dem Bauer und dem elenden Çudra, der nur den höheren Thiergattungen gleichstand; wer wollte nicht in Verehrung zu der reineren Inkarnation der Weltseele, zu dem heiligeren Geiste aufblicken, die in den Brahmanen wohnten? Und wenn die Theorie der Weltseele der Menge unverständlich blieb, sie begriff, daß die Brahmanen, die sich mit Opfer, Gebet und den heiligen Dingen beschäftigten, der Gottheit näher ständen als sie selbst; sie begriff, daß, wenn sie sich an den Geheiligten verginge, wenn sie die Bestimmung der Geburt mißachtete, sie endlose Qualen in der Hölle und

1) Manu 6, 61—63.

endlose Wiedergeburten in den ekelhaftesten Würmern und Insekten, in der verachteten Klasse der Çudra, „dieser Thiere in Menschengestalt,“ zu gewärtigen habe.

Die Priesterschaft kann nicht ohne langdauernde Anstrengungen und Kämpfe mit ihren Ansprüchen auf den Vorrang vor den Kschatrija, mit ihrer neuen Lehre, ihrer neuen Ethik durchgedrungen sein. Waren die beiden ersten Jahrhunderte nach der Gründung der neuen Staaten, die Periode zwischen den Jahren 1400 bis 1200 v. Chr., wie wir oben annahmen, durch die Aufgaben der Einrichtung und Konsolidirung der neuen Staaten, durch die Befestigung der Stellung des Adels, durch Siegs- und Heldenlieder erfüllt, so werden wir etwa den folgenden beiden Jahrhunderten, der Zeit vom Jahre 1200 bis 1000 v. Chr., die schärfere Scheidung der Kschatrija und Vaiçja, das Zusammenwachsen der Geschlechter der Sänger und Beter zum Priesterstande, sein Emporkommen in den Staaten am Ganges als Bewahrer des alten Glaubens und des alten Kultus, die Vereinigung der bisher in den einzelnen Geschlechtern der Beter aufbewahrten Gebräuche, Sprüche und Anrufungen zuzuschreiben haben. Hatten sich in der ersten Periode die eingewanderten Arja gemeinschaftlich gegen die Çudra abgeschlossen, so schlossen sich in dieser die nunmehr vorhandenen drei Stände der Arja auch gegeneinander ab. Nur wer als Kschatrija geboren war, sollte der Ehren dieses Standes theilhaft werden, nur wer aus einer Beterfamilie stammte, sollte zu den heiligen Handlungen des Opfers zugelassen werden; wer als Vaiçja geboren war, sollte fortfahren, den Acker zu bauen.

Im Besitz des gesammten Schatzes der alten Anrufungen und Sprüche mögen die Beter zu Anfang der dann folgenden Periode, d. h. etwa in der Zeit vom Jahre 1000 v. Chr. abwärts, mit der Vergleichung der Anrufungen, mit den Versuchen, das rechte Verständniß derselben zu finden, die Einheit des göttlichen Wesens zu ergreifen, ihre Meditationen begonnen haben. Die Hymnen des jüngsten Theiles des Rigveda, offenbar ein Produkt dieser Meditationen, könnten etwa aus dem ersten Halbscheid dieser Periode stammen. Von dem Mysterium des Kultus, von dem Geiste des Gebetes und der Andacht, wie von der Anschauung des gewaltigen, regelmäßig kreisenden Stromes des Entstehens und Vergehens im Gangeslande aus gelangten die Brahmanen dann zur Anschauung des Brahman, der Weltseele und zogen danach deren Konsequenzen. Wir dürfen ein langes und hartes Ringen des Adels gegen die Herrschaft der

Priester, einen Kampf, der mehrere Generationen hindurch währte, mit Sicherheit voraussetzen. Auch die Vaiçja werden sich nicht sofort allen Forderungen der Brahmanen gefügt haben. Die unüberschreitbare Kluft der Stände, die Ausschließung des Konnubiums unter denselben, ist, wie wir feststellen können, sehr schwer durchgesetzt worden; auch die Ethik der neuen Lehre wird Widerstand gefunden haben.

Auf die Umstände, die den Brahmanen den Sieg erleichterten, auf die veränderten Lebensbedingungen, auf die Natur des Gangeslandes ist bereits hingewiesen. Dazu kam, daß die neue Lehre der Brahmanen das Königthum nicht angriff. Es sollte auch nach dieser wie zuvor dem Stande der Kschatrija gehören. Es war keine wesentliche Beschränkung des Königthums, welche die neue Lehre von den Fürsten am Ganges verlangte. Forderte sie auch Anerkennung des Vorrangs der Brahmanen vor den übrigen Ständen, Anerkennung der besonderen Heiligkeit dieses Standes auch von Seiten des Königs, Ehrerbietung, Achtung und Freigebigkeit gegen die Brahmanen, so war das neue System doch für alle übrigen Gebiete weit eher geeignet, eine Steigerung als eine Schwächung der Gewalt der Könige herbeizuführen. Die Vorschrift unbedingter Fügsamkeit in die bestehende Ordnung, mußte die Autorität der Könige erheblich steigern, mußte ihnen helfen, die Schranken zu beseitigen, die ihnen das bisherige Ansehen der Kschatrija wol ohne Zweifel auferlegt hatte, und es wird kaum in Abrede zu stellen sein, daß das Königthum am Ganges erst durch die neue Lehre und auf Grund derselben zur Vollgewalt, zum Despotismus emporgestiegen ist.

Mit guter Zuversicht dürfen wir annehmen, daß der Sieg der Brahmanen im Gangeslande um die Zeit entschieden war, als die Dynastie der Pradjota den Thron von Magadha bestieg, d. h. um das Jahr 800 v. Chr. [1]). Die Gebiete von der Sarasvati ostwärts

1) Die brahmanische Staatsordnung bestand im sechsten Jahrhundert v. Chr. in den Staaten am Ganges in voller Kraft und strengster Durchführung; danach muß dieselbe spätestens um das Jahr 800 zur Herrschaft gekommen sein; sie war um das Jahr 600 nicht nur gesetzlich fixirt, sondern die Brahmanlehre hatte bereits scholastische und heterodoxe Systeme der Philosophie erzeugt. Bevor das brahmanische System zur Geltung gelangen konnte, mußte der Brahmanbegriff erfunden sein, mußten die starken widerstrebenden Elemente des alten Lebens und Glaubens überwunden sein, was einen Zeitraum von etwa zwei Jahrhunderten erfordert haben, also die Periode vom Jahre 1000 bis 800 v. Chr., wie im Texte angenommen ist, sehr wohl ausgefüllt haben kann. Der Buddhismus bedurfte eines Zeitraums von drei Jahrhunderten, um sich zur

bis zum oberen Ganges sind nachmals den Indern heiliges Land. Das Land zwischen der Sarasvati und der Drischadvati heißt Brahmavarta, d. h. Brahmaland. Kurukschetra (zwischen der Drischadvati und der Jamuna), die Gebiete der Bharata und Pantschala, der Matsja und Çurasena, d. h. das gesammte Duab der Jamuna und des Ganges, werden unter dem Namen Brahmarschideça, d. h. das Land der heiligen Weisen, zusammengefaßt. Hier liegen die altberühmten Residenzen der Kuru und Pandu, Hastinapura, Indraprastha, Kauçambi und am Einfluß der Jamuna in den Ganges Pratischthana, endlich die Stadt des Krischna, Krischnapura, und das heilige Mathura an der Jamuna; auch sonst zeigt sich uns dieses Gebiet mit geweihten Orten und Wallfahrtsstätten bedeckt. Es wird behauptet, daß hier die tapfersten Kschatrija und die heiligsten Priester zu finden seien; die Gebräuche und Observanzen dieser Gebiete gelten für die besten und stets maßgebenden: das Gesetzbuch der Priester fordert, daß jeder Arja von einem in Brahmarschideça geborenen Brahmanen den rechten Wandel lernen solle, daß eigentlich alle Arja hier wohnen sollten [1]. Es kann nicht die Erinnerung an den großen Krieg sein, welche die Priester solchen Preis dieser Gebiete verkünden, solche Anforderungen stellen läßt, auch nicht der Umstand, daß diese Landschaften es waren, die zuerst vom Induslande her besetzt wurden, daß dem vom Indus herübergebrachten Kultus hier zuerst auf dem neuen Boden heilige Stätten geweiht worden waren, daß hier wol die geringste Vermischung mit der alten Bevölkerung stattgefunden hatte. Es müssen sich vielmehr auch weiterhin in diesen Gebieten Bildung und Kultur der Inder in besonderem Maße zusammengedrängt haben; es muß hier auch die priesterliche Reform der Religion, wenn nicht den Anstoß empfangen haben, doch am frühesten, vielleicht durch Unterstützung der Fürsten aus der Dynastie der Pandu, welche zu Kauçambi geboten, zum Siege und zur Herrschaft gelangt sein. Indem die Priesterschaft

anerkannten Religion im Reiche Magadha durchzuarbeiten. Ehe der Begriff der Weltseele erfunden werden konnte, mußten die Hymnen des Veda zu einer gewissen Zusammenfassung und Uebersicht gelangt sein und mußte eben dadurch die verwirrende Vielheit der Göttergestalten sich aufdrängen, um den Gegensatz der Einheit zu provociren. Nach dem Zeugniß des Gesetzbuches sind die drei Veda vorhanden, als es aufgezeichnet wurde; es nimmt beständig Bezug auf den dreifachen Veda; nach dem Zeugniß der Sutra sind beim Auftreten Buddha's die vier Veda vorhanden. Wenn diese im sechsten Jahrhundert vorlagen, müssen die drei anerkannt älteren bereits im siebenten Jahrhundert v. Chr. vorgelegen haben. — 1) Manu 2, 6. 12. 18. 20.

dann hier die hergebrachten Gebräuche des Kultus, der Sitte und des Rechts zuerst nach den Gesichtspunkten der neuen Lehre regelte, konnten diese Landschaften späterhin als Vorbilder für alle übrigen gelten. Wenn nun die Brahmanen, bald nachdem sie hier mit ihren Forderungen durchgedrungen waren, das Epos vom großen Kriege im Sinne ihres neuen Systems umarbeiteten, konnten sie den Königen der Bharata den Dank für diese Unterstützung abtragen, konnten sie zeigen, daß die Könige, welche in alter Zeit in diesen Landen die Herrschaft gewonnen hatten, die Ahnherren des gegenwärtig noch herrschenden Geschlechts, den Geboten der Priesterschaft schon damals gehorsam gefolgt seien, konnten sie die Sieger in jenem Kampfe als Vorbilder mustergültigen Verhaltens der Könige gegen die Brahmanen aufstellen (S. 78).

Wir werden somit vielleicht annehmen können, daß die Priesterschaft zuerst im Lande an der oberen Jamuna und am oberen Ganges die Oberhand gewonnen, daß sich derselbe Umschwung in den weiter nach Osten gelegenen Gebieten vollzogen hat, je nachdem die großen Priestergeschlechter, die Vasischtha bei den Königen der Koçala, die Gautama bei den Königen der Videha (denen sie ohne Zweifel die Verdienste einleuchtend machten, welche sich ihre Ahnherren um die Vorfahren auf dem Thron erworben hatten), je nachdem sie bei den Kschatrija dieser Gebiete leichter oder schwerer, rascher oder langsamer, hier vollständiger, dort unvollständiger durchdrangen. Wie die alten Zustände hier zäheren Widerstand leisteten, dort williger sich fügten, wurde das neue System hier rascher und durchgreifender, dort langsamer und mit minderer Strenge durchgesetzt.

Von dem Widerstande, den die Edelleute in Vertheidigung ihres Besitzstandes, und in Fragen ihrer Machtstellung sicherlich auch die Könige, dem aufstrebenden Priesterstand entgegengestellt haben, ist keine geschichtliche Ueberlieferung auf uns gekommen. Die Brahmanen hatten ein Interesse, die Stellung, welche sie durch ihren Sieg errungen, als diejenige hinzustellen und zu schildern, die sie von vornherein eingenommen hätten. Kein Volk ist in dem Eifer, über jeder neuen Evolution den alten Zustand zu vergessen, den neuen Standpunkt als den von Anbeginn vorhanden gewesenen zu fixiren, so weit gegangen, wie die Inder. Die Lebhaftigkeit und Energie ihrer Phantasie mußte sie unbewußt dazu verleiten, nach relativ kurzen Zwischenräumen das Neue und Gegenwärtige für das Alte und Ursprüngliche zu halten.

In Episoden des Epos, in den Erzählungen der Purana fehlt es nicht an Legenden von Königen und Kriegsmännern, die, weil sie den Brahmanen nicht den gehörigen Respekt erweisen oder sich ihnen widersetzen, dafür schwer bestraft werden, von frommen Helden, welche die Kschatrija niederschlagen; aber die Annahme, daß in einer oder der anderen dieser Legenden eine historische Erinnerung verborgen liege, ist nicht zulässig. Sie sollen nur abschreckende Beispiele aufstellen, welches Loos die Könige und die Kschatrija erwarte, die es wagten, die Brahmanen zu mißachten. Das Gesetzbuch der Brahmanen erwähnt, der weise König Vena sei durch Fleischeslust schwachsinnig geworden und habe in diesem Zustande die Vermischung der Kasten veranlaßt [1]; König Nahuscha, König Sudas, der Sohn des Pidschavana, und Nimi hätten durch Mangel an Demuth den Untergang gefunden, Viçvamitra aber sei durch seine Demuth zum Rang eines Brahmanen erhoben worden [2]. Alle diese Namen sind dem Bestande der Sagen von der Vorzeit des großen Krieges entnommen.

Vena wird im Rigveda als Vater des Prithu genannt [3]; das Ramajana zählt Vena und dessen Sohn Prithu unter den ersten Nachfolgern des Ikschvaku, des Stammvaters der Könige der Koçala, auf (S. 82). Das Vischnu-Purana, welches dem Vena dieselbe Stellung giebt, erzählt, daß er sich angemaßt, die Pflichten zu ordnen, daß er den Brahmanen verboten habe, den Göttern zu opfern: niemand als er selbst dürfe verehrt werden. Da hätten die heiligen Brahmanen den Sünder mit Schwertern von heiligem Opfergras, das durch Anrufungen gereinigt war, erschlagen. Und als nun nach dem Tode des Königs die Räuber von allen Seiten sich erhoben, rieben die Brahmanen den rechten Arm des todten Königs, und es wurde aus diesem der fromme und weise Prithu, der wie Agni leuchtete, geboren, welcher zwischen der Jamuna und dem Ganges herrschte und die Erde unterwarf, und Vena's Seele wurde durch diesen hochsinnigen Sohn aus der Hölle befreit. Das Mahabharata berichtet, daß Prithu mit gefalteten Händen die großen Heiligen um seine Pflichten befragte, und daß diese ihn unterwiesen, den Veda aufrecht zu halten, die Brahmanen nicht zu strafen und die Gesellschaft vor der Vermischung der Kasten zu schützen [4].

König Nahuscha gehört dem Geschlecht der Könige der Bharata;

---

1) Manu 9, 67. — 2) Manu 7, 38—42. 8, 110. — 3) Muir sanskrit texts 1, 268. 305. — 4) Muir sanskrit texts 1, 297 seqq.

er wird als zweiter Nachfolger des Pururavas bezeichnet (S. 63). Das Mahabharata erzählt, daß er ein starker König gewesen, aber die Heiligen mit Steuern belegt und sie gezwungen habe, ihn zu tragen. Einmal habe er seinen Palankin von tausend großen Weisen tragen lassen, und weil sie nicht schnell genug gingen, habe er den heiligen Agastja, der unter den Trägern war, mit dem Fuße gestoßen. Darauf habe dieser ihm geflucht und ihn in eine Schlange verwandelt [1]).

Nimi ist nach dem Ramajana ein Sohn des Stammvaters der Könige der Koçala, des Ikschvaku. Er bat den Vasischtha, seinen Priester, ein Opfer für ihn zu bringen, und dieser sagte ihm zu, die zweite Hälfte desselben zu vollziehen. Trotzdem ließ der König das Opfer durch einen anderen Heiligen, den Gautama, bringen. Als Vasischtha dies gewahrte, sprach er den Fluch über Nimi, seinen Körper zu verlieren, und Nimi starb alsbald. Er wurde bestraft, nicht weil er sich gegen die Brahmanen aufgelehnt hätte; er hatte sich nur seinem Priester nicht unbedingt ergeben und folgsam erwiesen.

Endlich soll Viçvamitra den Rang eines Brahmanen durch Demuth erworben haben. Wir kennen den Viçvamitra aus den Gesängen des siebenten Buches des Rigveda als Opferer für die Bharata, während Vasischtha oder dessen Geschlecht für die Gegner der Bharata, für Sudas, den König der Tritsu, die danach an der Saraju sitzen und den Namen der Koçala tragen, opfert und betet (S. 51. 52). Das Ramajana und die Purana stellen den Vasischtha gleichfalls den Koçalakönigen zur Seite, nicht blos dem Nimi, wie wir eben sahen, dem Sohne des Stammvaters Ikschvaku, sondern auch Ikschvaku's Nachfolgern im fünften Geschlecht, wie Vena, aber auch den Nachfolgern im zwanzigsten, ja im fünfzigsten Geschlechte. Einem großen Priester der alten Zeit gegenüber nahm die Phantasie der Inder an solchen Dingen nicht den mindesten Anstoß. Nun finden sich jedoch in anderen Stellen des Rigveda, als den oben von uns angeführten, im dritten Buche auch Gebete, welche Viçvamitra für König Sudas hält, und einige dunkle Wendungen können als Verwünschungen, die Vasischtha gegen den Viçvamitra gerichtet habe, aufgefaßt werden. Aus dem Umstande, daß Viçvamitra einmal Gebete für den König der Tritsu, dann für den der Bharata spricht, kann geschlossen werden, daß das Priestergeschlecht der Kuçika, dem Viçvamitra angehört, durch ein

1) Muir l. c. 1, 307 seqq.

anderes Priestergeschlecht, das der Vasischtha, bei den Tritsu verdrängt wurde, daß die Kuçika danach ihre Dienste den Königen der Bharata boten und leisteten. Die priesterliche Literatur der Inder hat aus jenem im Rigveda angedeuteten Gegensatz des Viçvamitra und Vasischtha einen großen Kampf gedichtet, den Viçvamitra zum Kschatrija gemacht, um die Ueberlegenheit der Brahmanen über die Kschatrija ins Licht zu stellen. Viçvamitra, der Kschatrija, kann dem Brahmanen Vasischtha selbst mit den Waffen nichts anhaben. Viçvamitra erkennt endlich die Hoheit des Brahmanen, unterwirft sich den brahmanischen Ordnungen und zeichnet sich durch Heiligung so aus, „daß er einem Brahmanen gleich wurde und alle Eigenschaften eines Brahmanen besaß [1])".

Im Vischnu-Purana ist König Sudas der funfzigste Nachfolger des Ikschvaku auf dem Throne der Koçala. Sein Priester war Vasischtha; Viçvamitra, der Sohn eines großen Kschatrija, des Königs von Kanjakubdscha (Kanodscha), wollte ihn verdrängen. Eines Tages begegnet König Sudas auf der Jagd einem Brahmanen, der ihm nicht aus dem Wege gehen will. Der König schlägt ihn mit der Peitsche. Es war Çakti, der älteste der hundert Söhne des Vasischtha. Çakti legt den Fluch auf den König, ein Menschenfresser zu werden. So geschah es. Aber Viçvamitra wußte durch einen bösen Geist die Folge des Fluches auf die Söhne Vasischtha's zu lenken; Çakti selbst nebst allen seinen Brüdern wurde vom Könige verspeist. Verzweifelt über den Tod seiner Söhne, versucht Vasischtha sich um das Leben zu bringen, aber vergebens. Als er endlich zu seiner Einsiedelei zurückkehrt, findet er, daß die Wittwe seines ältesten Sohnes schwanger sei, und da sie den Paraçara gebar, richtete ihn die Hoffnung auf Nachkommenschaft wieder auf. Aber König Sudas will auch diesen verzehren; doch der heilige Vasischtha blies Sudas an, besprengte ihn mit Weihwasser und nahm den Fluch von ihm, und der König versprach ihm dafür, niemals die Brahmanen zu verachten, sondern sich ihren Befehlen zu fügen und ihnen alle Ehre zu erweisen. Und als Paraçara erwachsen war und den Tod seines Vaters rächen wollte, erzählte ihm Vasischtha, daß unter der Herrschaft des Kritavirja (er soll einen Stamm der Jadava beherrscht haben) die Bhrigu, die Priester des Königs, durch dessen Freigebigkeit reich an Korn und Gold geworden wären. Des Kritavirja Nachfolger Ardschuna wäre in

1) Muir l. c. 1, 157.

Noth gerathen und hätte Unterstützung von den Bhrigu verlangt. Da hätten einige von diesen ihren Besitz aus Furcht vor den Kschatrija vergraben, und als ein Kschatrija zufällig den im Hause eines Bhrigu verborgenen Schatz entdeckte, hätten die Kschatrija alle Bhrigu erschlagen; ihre Wittwen aber wären in den Himalaja geflohen, und eine von diesen habe hier den Aurva geboren, der den Untergang der Bhrigu durch die Tödtung der Kschatrija zu rächen begehrte. Doch die Geister der heiligen Bhrigu hätten ihn ermahnt, von seinem Grimm zu lassen und seine Leidenschaften zu bändigen: sie hätten selbst durch jene Verbergung den Zorn der Kschatrija gereizt, um desto früher in den Himmel zu gelangen. Paraçara verzichtete nun ebenfalls darauf, den Tod seines Vaters zu rächen.

Nicht mehr geschichtlichen Werth hat eine Legende von der Vertilgung der Kschatrija durch einen Brahmanen. König Gadhi, der Vater des Viçvamitra, hatte seine Tochter einem Heiligen, dem Ritschika, dem Sohne jenes Aurva aus dem Geschlecht der Bhrigu, zum Weibe gegeben. Diese hatte dem Ritschika den Dschamadagni geboren, der nach dem Vorbilde seines Vaters als Einsiedler lebte. Eines Tages sei jener König Ardschuna in die Einsiedelei des Dschamadagni gekommen, und obwol dieser den König mit Ehrfurcht empfing, habe ihm Ardschuna das Kalb seiner Kuh fortführen lassen. Da erschlug Paraçurama, d. h. Rama mit dem Beil, der jüngste Sohn des Dschamadagni, den König, die Söhne des Königs aber den Dschamadagni. Den Tod seines Vaters zu rächen, schwur Paraçurama, alle Kschatrija von der Erde zu vertilgen. Drei Mal sieben Mal vertilgte Paraçuama mit seiner unwiderstehlichen Axt die Kschatrija und sühnte die Manen Dschamadagni's und der Bhrigu durch das Blut der erschlagenen Kschatrija. Danach brachte er dem Indra ein großes Opfer und schenkte die Erde dem heiligen Kaçjapa. Dieser aber gab sie den Brahmanen und ging in den Wald. Danach unterdrückte der Stärkere den Schwächeren, und die Vaiçja und Çudra betrugen sich ungebührlich gegen die Weiber der Brahmanen, und die Erde bat den Kaçjapa um einen Schützer und König: es seien bei den Weibern noch einige Kschatrija übrig geblieben; Paraçara habe den Sarvakarma, den Sohn des Königs Sudas, aufgezogen. Und Kaçjapa that wie die Erde bat und setzte den Sohn des Sudas und die anderen Kschatrija, welche übrig waren, als Könige ein. Das war lange vor dem großen Kriege [1]). Im Ramajana kommt Paraçu-

1) Muir l. c. 1, 151. 200.

rama empört herbei, als Rama Çiva's großen Bogen zerbrochen hat. Alle fürchten, daß er die Kschatrija von Neuem umbringen will. Aber Rama spannt auch Paraçurama's großen Bogen, schießt jedoch den Pfeil in den Himmel, nicht auf Paraçurama ab, „weil dieser ein Brahmane sei", und Paraçurama kehrte zum Berge Mahendra zurück.

5. Der alte und der neue Glaube.

Die Brahmanen hatten in den Gangesländern einen großen Sieg erfochten und eine große Reform durchgeführt. Ein neuer Gott hatte ihnen die alten Götter zurückgedrängt. An den Begriff dieses neuen Gottes knüpfte sich eine neue Weltanschauung ebenso abstrakter als phantastischer Art. Aus dieser folgte wiederum eine neue Ordnung des Staates und der Stände, welche nunmehr als unmittelbare Produkte der Schöpfung göttlichen Ursprungs waren und dadurch eine unerschütterliche Festigkeit erhielten. Das Königthum selbst war niedrigerer Abkunft als die Brahmanen, die Ersten der Erde, geworden; der kriegerische Adel war unter die Brahmanen herabgedrückt, und die Lehre von der Hölle und den Wiedergeburten, welche die Brahmanen an die Stelle der alten Anschauungen vom Leben nach dem Tode treten ließen, mußte allmälig dazu führen, dem neuen Glauben Sinn und Herz des Volkes zu unterwerfen.

Als die Brahmanen mit ihren Ansprüchen gegen das Jahr 800 v. Chr., wie wir annehmen durften, im Gangeslande durchdrangen, waren die alten Opferlieder und Anrufungen, die sie aus dem Induslande herübergebracht hatten, wol bereits großen Theils niedergeschrieben. Nachdem die Geschlechter der Sänger und Beter zuerst ihren Sonderbesitz an alten Gebeten untereinander ausgetauscht, nachdem die Brahmanen sodann über die Grenzen der einzelnen Staaten hinaus zu Einem Stande zusammengewachsen waren und hierdurch der gesammte Bestand der überlieferten Opfergebete und Formeln vereinigt war, mußte sich das Bedürfniß geltend machen, diesen kostbaren Schatz in möglichster Ausdehnung und, bei dem Glauben der Arja an die Zauberkraft dieser Sprüche, in der sichersten, vor jeder Veränderung geschütztesten Weise festzuhalten. Welche Hülfe die gebundene Form dieser Anrufungen dem Gedächtniß bot, der nunmehr aus der Ueberlieferung und dem Besitz der einzelnen Geschlechter

in das Gesammteigenthum des Standes übergegangene Liedercomplex war zu mannigfaltig und zu umfassend; es kam zu sehr auf dessen genaueste und wörtlichste Bewahrung an, als daß auch die sorgfältigste Lehre von Mund zu Mund, das stärkste und geübteste Gedächtniß ausgereicht hätten. Die Aufzeichnung wird schwerlich auf Einen Schlag erfolgt sein. Man wird dem eigenen Besitz zunächst wol den der nächstverbundenen Geschlechter hinzugefügt haben [1]). Von verschiedenen Ansätzen aus, nach mannigfachen Zwischenstufen, Bereicherungen und Erweiterungen durch jene erst im Gangeslande gedichteten Anrufungen, welche uns den Uebergang von den alten Anschauungen zu dem neuen System erkennen ließen, wird sie endlich den wesentlichen Bestand der für Darbringungen und Opfer vorhandenen Sprüche und Gebete umfaßt haben.

Wir wissen nicht, wie weit der Gebrauch der Schrift bei den Indern hinaufreicht. Nach Nearchs Bericht schrieben sie auf hart geschlagener Baumwolle, nach den Angaben anderer Griechen auf Baumrinde; einheimische Zeugnisse belehren uns, daß auch die Blätter der Schirmpalme dazu dienten. Neuere Forscher sind der Ansicht, daß die indischen Schriftzeichen nicht Erfindung der Inder, daß sie vielmehr der phoenikischen Schrift entlehnt seien [2]). Die Phoeniker gelangten, wie oben gezeigt, im zehnten Jahrhundert an die Mündungen des Indus. Es fand aber auch um diese, vielleicht noch vor dieser Zeit Schifffahrt der Inder zu den Sabaeern, Verkehr mit diesen an den Küsten Südarabiens statt. Die Entstehung der indischen Schrift aus der phoenikischen zugegeben, würde hiernach deren Entlehnung aus der südarabischen Schrift, die ebenfalls aus der aramaeischen Schrift entsprungen ist, wahrscheinlicher sein, als eine direkte Entlehnung aus der phoenikischen, die eher durch einen mittelst des persischen Meerbusens vorausgesetzten Verkehr Babyloniens (wo die aramaeische Schrift spätestens im achten Jahrhundert v. Chr. neben den Keilzeichen gebraucht wurde; I, 213) mit Indien, als durch die doch nicht nachhaltigen Fahrten der Phoeniker von Elath aus zu erklären wäre. Welchem Zweige der Semiten die indischen Schriftzeichen aber auch entnommen sein mögen, die Entlehnung selbst kann nicht über das Jahr 900 v. Chr. hinaufgerückt werden. Die ältesten

1) Den Antheil aller Gotra der Brahmanen, die sich von den Rischi ableiteten, an der Zusammenstellung des Rigveda hat M. Müller sehr scharfsinnig und überzeugend nachgewiesen; hist. of anc. sanskrit lit. p. 461 seqq. — 2) A. Weber Z. D. M. G. 10, 389 ff.

uns erhaltenen Schriftzeichen der Inder gehören erst der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. an; es sind die Inschriften des Königs Açoka von Magadha. Sie zeigen eine vollständig durchgeführte Buchstabenschrift, von der die späteren Formen des Alphabets nicht allzu stark abweichen[1].

Die Sammlung ihrer alten Gesänge und Sprüche trägt bei den Indern den Namen Veda, d. h. das Wissen; es ist das Wissen des Priesters. Sie liegt uns in drei Gruppen vor. Die älteste, umfassendste und wol die ursprüngliche, der Rigveda, d. h. das Wissen der Lobpreisung, begreift in zehn Büchern die große Zahl der in der Ueberlieferung vorhandenen Gesänge und Opferlieder. Sie sind nicht absichtslos, sondern in einer gewissen wiederkehrenden Reihenfolge zusammengestellt; wie aus einigen oben bereits mitgetheilten Stücken erhellt, haben auch Lieder, die niemals beim Opfer gesungen worden sein können, Aufnahme gefunden. Dieser Sammlung stehen zwei Zusammenstellungen der liturgischen Gebete, welche den Vollzug des Opfers begleiten müssen, zur Seite. Der Samaveda umfaßt die

1) Strabon p. 717. Lassen ind. Alterth. 1, 840. 2, 215—223. Max Müller läßt den Gebrauch der Schrift den Indern vor dem Jahr 600 v. Chr. bekannt sein, hält jedoch die Aufzeichnung des Veda für später und will den Indern vor 350 v. Chr., d. h. vor Panini, der nach M. Müller um diese Zeit lebte, kein Schriftwerk zugestehen; hist. of anc. sanskr. lit. p. 311. p. 477 seqq. Wenn jedoch nach M. Müller's Meinung die Brahmana zwischen 800 und 600 v. Chr. entstanden sind, so ist schwer glaublich, daß Streitfragen, Diskussionen und Beispiele, wie sie sehr breit in den Brahmana vorliegen, zu nur im Gedächtniß vorhandenen, doch sehr umfassenden Liedergruppen eine feste Gestalt gewonnen haben könnten. Daß auch die Brahmana nur gedächtnißweise vorhanden gewesen sein sollten, scheint mir bei der Form derselben vollends unmöglich. Wie hätte Çaunaka um das Jahr 400 v. Chr., wie M. Müller will, Sutra zur Erleichterung des Verständnisses der Brahmana schreiben können, wenn diese nicht schriftlich vorhanden waren? Daß bei Panini die sechzig Patha der ersten neun Bücher des Çatapatha-Brahmana, die dreißig und vierzig Adhjaja des Aitareja- und Kaushitaki-Brahmana citirt werden, hat A. Weber bemerkt. Ich meine, daß gerade die von M. Müller so scharfsinnig und überzeugend nachgewiesene Thatsache, daß der Rigveda allen Gotra der Brahmanen gerecht wird, am meisten dafür spricht, daß die Zusammenstellung des Rigveda in schriftlicher Form erfolgt ist; die Ueberlieferung der Gotra und Schulen hätte niemals gleichmäßig für alle gesorgt. Wenn die Brahmana, welche die Veda genau in der Eintheilung citiren, wie sie uns vorliegen, die nicht blos von Silben, sondern auch von Buchstaben sprechen, zwischen 800 und 600 v. Chr. entstanden sind, so scheint mir unabweisbar, daß der Veda um das Jahr 800 v. Chr. in schriftlicher Aufzeichnung vorhanden gewesen sein muß.

Gebete, welche während des Opfers gesungen wurden, der Jadschurveda die Formeln und Sprüche, die bei der Weihung des Altars, bei der Entzündung des Feuers, bei jedem Akt jedes besonderen Opfers gesungen werden mußten. So gab der Samaveda das Wissen des Udgatar, die Gebete während des Opfers, der Jadschurveda das Wissen des Adhvarju, der den materiellen Theil des Opfers zu vollziehen hatte, die Sprüche für die einzelnen Akte der Ceremonie. Der Rigveda wurde diesen beiden Gebetbüchern gegenüber für das Buch des Hotar erklärt, d. h. des vornehmsten Priesters, der das Opfer einzuleiten, der die Götter anzurufen hatte, zum Opfer herabzukommen [1]). Die Preislieder und Einladungen des Rigveda wiederholen sich zum Theil im Samaveda als Gebete während des Opfers. Haltung und Ton dieses zweiten Veda ist in diesen Wiederholungen wie an anderen Stellen häufig alterthümlicher, als im Rigveda; das Gebet beim Opfer war wol mit größerer liturgischer Aengstlichkeit festgehalten worden, als die Einladung des Gottes zum Opfer vor dem Beginn desselben. Der Jadschurveda ist in doppelter Form erhalten, von denen die eine, der schwarze Jadschus, sich durch den Mangel systematischer Folge als die ältere Aufzeichnung ausweist; aber auch in diese ältere Fassung haben, wie in das zehnte Buch des Rigveda, Stücke jüngeren Ursprungs, Resultate priesterlicher Meditation Aufnahme gefunden [2]).

Mit der Aufzeichnung dieser Anrufungen, mit dem Besitz dieser heiligen Bücher waren die Brahmanen durch ein neues Band den anderen Ständen gegenüber vereinigt. Die überlegene Kunde der Priestergeschlechter erhielt ein noch schwereres Gewicht. Durch Berufung auf diese, zunächst doch nur den Standesgenossen zugänglichen heiligen Schriften können die Brahmanen eine unverächtliche Stütze gefunden haben, ihre Ansprüche an die Könige, an die Kschatrija und Vaiçja durchzusetzen, wenn deren Inhalt auch an sich mehr gegen als für ihre neue Lehre sprach. Wie stark der Anlaß war, den die Vielgestaltigkeit dieser Anrufungen gegeben hatte, den neuen Gottesbegriff hervorzutreiben, dieser liturgische Codex stand mit Ausnahme jener wenigen jüngeren Stücke in starkem Widerspruch gegen die neue Lehre;

---

1) Madhusudana bei M. Müller hist. of anc. sanskrit lit. p. 122 cf. p. 173. 467. — 2) Roth zur Literatur des Veda S. 11. A. Weber Vorlesungen S. 83. 84. Westergaard ältester Zeitraum der ind. Gesch. S. 11. Die Legende der Purana über die Entstehung des schwarzen und des weißen Jadschus, welche das höhere Alter des ersteren zugesteht, bei M. Müller l. c. p. 174. 349 seqq.

er war erfüllt vom Preise gerade der Götter, die den Brahmanen vor ihrem neuen Gotte gewichen waren. Wie die Brahmanen die Lieder des Veda, welche wechselnd Varuna, Mitra, Agni, Indra als höchsten Gott priesen, mit ihrem neuen Gottesbegriff ausgleichen mochten, war Sache ihrer Interpretation und ihrer Schulen; für das Leben des Volkes kam es darauf an, die starke Dissonanz auszugleichen oder zu verdecken, welche die Lehre von dem neuen Gotte gegen den alten Glauben enthielt, eine um so wichtigere Aufgabe, je fester das Volk an seinen alten Göttergestalten hing, wenn auch diese und jene derselben, wie bemerkt ist, unter den Naturbedingungen des Gangeslandes, unter den neuen Lebensbedingungen der Staaten dieses Gebietes verblaßt war. So gering der Platz war, welchen die Kämpfe Indra's in den Augen der Brahmanen neben ihrem Brahman noch beanspruchen durften, sie konnten weder dem Veda, der dessen Existenz überall bezeugte, noch dem Glauben des Volkes gegenüber daran denken, diesen Gott, die übrigen Göttergestalten zu beseitigen. Nach dem System der Ausströmung aller Wesen der Welt aus dem Brahman bot es sich leicht dar, die alten Götter dem Brahman einfach unterzuordnen. Sie wurden zu einer Klasse höherer Wesen herabgesetzt, die dem Brahman vor den Menschen, d. h. zunächst vor den Brahmanen, entsprungen, entströmt waren. Aus dem Brahman ließen die Brahmanen zunächst einen persönlichen Brahman entspringen, oder diese Personifikation war schon aus dem Brahmanaspati (S. 98) hervorgegangen und bereits neben der heiligen Weltseele, dem unpersönlichen Brahman vorhanden. Der persönliche Brahman war nun eine Göttergestalt wie die alten Götter, nur um vieles lebloser als diese. Weder wurden ihm Heiligthümer geweiht noch Opfer gebracht[1]; doch sollten ihm Reiskörner vor der Mahlzeit gestreut werden, wie den anderen Göttern und Geistern. Wie der Brahman war das Brahman ein Erzeugniß der Theorie, der Meditation. In beiden Formen, der unpersönlichen wie der persönlichen, blieb Brahman ein Produkt der Reflexion, ohne Leben und ethische Kraft, ohne Theilnahme an den Geschicken der Menschen und Staaten, ohne Liebe und Zorn, ohne Mitleid und ohne Erbarmen; ein farbloses, abgezogenes, überpersönliches und darum unpersönliches Wesen, der stärkste Gegensatz jener gewaltigen Selbstheit, welche Jehovah durch die geschichtliche, praktische, ethische Entwickelung seines Begriffes den

1) Lassen ind. Alterth. 1, 776.

Hebraeern geworden war. Brahman stand nicht etwa über der Natur, die er durch sein Gebot geschaffen, als deren Herr und Meister; das Brahman war in ihr, mit ihr verflochten und doch zugleich außer ihr, der hohle Schemen eines sich selbst setzenden und wieder in sich zurückkehrenden Seins, oder als der Brahman der Ehrenpräsident eines bedeutungslosen Rathes himmlischer Geister. Die alten Götter, die ersten auf der Stufenleiter der dem Brahman entströmten Wesen, umgaben diesen persönlichen Brahman als Hofstaat. Wie den übrigen Wesen sind auch ihnen ihre Geschäfte zugewiesen; einige der alten Götter werden hervorgehoben: ihnen bleibt die alte Mission des Kampfes gegen die bösen Geister. Sie sollen die acht ihrem Schutz anvertrauten Regionen der Welt gegen die Angriffe der bösen Geister, der Asuren, vertheidigen. An der Spitze dieser acht Welthüter steht natürlich Indra. Seiner Hut ist die beste, die heiligste Region, der Nordosten, zugewiesen; in dieser Region, jenseit des Himalaja, liegt der Götterberg Meru, der die nördliche Gegend erleuchtet, welchen Sonne, Mond und Gestirne umwandeln. Auf diesem Götterberge hatte Indra nach den alten Vorstellungen der Arja mit den Geistern des Lichtes seinen Sitz. Jama regiert nun den Südosten, wo einst sein Lichthimmel mit dem Reiche der seligen Geister gelegen hatte; Varuna, der vordem im höchsten Himmel bei den großen Wassern des Himmels thronte, der den Frevlern Krankheit und Tod sendete, ist nun der Gott des fernen Weltmeeres geworden. Von den alten Lichtgöttern hat der Sonnengott Surja Aufnahme unter die acht Welthüter gefunden, neben ihm Tschandra, der Gott des Mondes. Die übrigen Regionen gehören dem Windgotte Waju und dem Kuvera, dem Gotte des Ueberflusses. Ansätze zur Lokalisirung der höchsten Götter, die im Gesetzbuche der Priester durchgeführt ist, finden sich bereits im Jadschurveda [1]). Eine andere Klassifikation der Götter nennt in erster Reihe Indra, nach ihm die acht Vasu, die „Geber des Guten", unter ihnen Agni und Soma, dessen Vergöttlichung bereits erwähnt ist, dann Rudra, den Vater der Winde, mit den zehn Marut, nach ihnen die alten Lichtgeister, die Aditja (die Söhne der Aditi), deren in älterer Zeit sieben bis acht gezählt wurden, deren Zahl jedoch jetzt nach den Monaten des Jahres auf zwölf erhöht ist, d. h. im Ganzen drei und dreißig Götter, eine Zahl, die bereits in älteren Hymnen des Veda angegeben wird [2]),

1) A. Weber Vajasaneya-Sanhitae specimen p. 33. — 2) Rigveda 1, 33: „Ihr Açvin, kommt herbei mit den drei und dreißig Göttern."

die wir bei den Arja in Iran ebenfalls antreffen werden und welche nachmals auch von den Buddhisten festgehalten worden ist[1]. Bei einer so mäßigen Götterzahl blieben die Inder nicht stehen; je entwertheter die einzelnen wurden, um so mehr steigerte sich die Zahl. Schon im Rigveda heißt es: „Dreihundert dreitausend und dreißig und neun Götter verehrten den Agni". Diese Zahl von 3339 Göttern wird in den älteren Kommentaren des Veda als Gesammtzahl der Götter bezeichnet, in späteren Schriften jedoch auf 33,000 erhöht[2]. Das Volk kümmerte sich weder um Brahman noch um die Stellung, welche die Brahmanen den Göttern zutheilten, noch um ihre Klassen und ihre Zahl. Es rief nach wie vor den Indra und den Agni, den Surja und den Arjaman als seine Helfer und Schützer an.

Noch weniger als an Beseitigung der alten Götter konnten die Brahmanen an Beseitigung des Opfers denken, selbst wenn sie die Consequenz ihres Brahmabegriffs vollständig gezogen hätten. Der Veda war weit überwiegend Opfergesang und Opferritual. Brahmanen wie Kschatrija und Vaiçja waren gewohnt, die Lichtgeister in der Frühe zu rufen, am Morgen, Mittag und Abend dem Agni Gaben zu bringen, Holz an's Feuer zu legen, Milch und Butter hineinzuwerfen, besondere Opfer bei den Mondwechseln, bei dem Wechsel der Jahreszeiten zu feiern. Nicht nur diese Opfer, nicht nur die Darbringung des Somasaftes — die Brahmanen hielten den gesammten alten Opferdienst fest, zu dem die Sprüche des Veda Anleitung gaben. Jene Vorstellung, daß jedes richtig gebrachte Opfer Wirkung habe, daß ihm Zauberkraft beiwohne, daß der Beistand und damit ein Theil der göttlichen Macht, des göttlichen Wesens durch das Opfer erworben werde, konnte und mußte den Opferdienst auch der neuen Lehre gegenüber in Kraft erhalten. Sollte nach dieser das göttliche Wesen in verschiedenen Stufen reiner und dunkler, kräftiger oder schwächer in der Welt vorhanden, existent sein, so war es ja nach dem Gange, den die Entwickelung des neuen Gottesbegriffs genommen, besonders in den Sprüchen und Begehungen der Opferer lebendig. Die Wirkung des richtigen Opfers mußte somit einen Theil des göttlichen Wesens dem Opfernden zuwenden. So blieb

1) Burnouf commentaire sur le Yaçna p. 341 seqq. und unten. — 2) Rigveda 3, 9, 9. A. Weber ind. Studien 9, 265. Jadschnavalkja giebt 33,000 Götter an; wiederum später sind es 330 Millionen.

die Anrufung der alten Götter, das Opfer für die alten Götter nach wie vor verdienstlich und für diese Welt förderlich wie für jene.

Es war hergebracht, den Geistern der Vorfahren täglich Wasser zu sprengen, auch wohl Reiskörner zu streuen; bei jedem Neumond hielten die Geschlechter feierliche Todtenmahle, bei denen die Geister der Ahnen angerufen wurden, herabzukommen und sich mit ihren Nachkommen des Mahles zu freuen; am Todestage eines Geschlechtsgenossen, oder eine gewisse Zeit nach diesem versammelte sich das Geschlecht, um seiner Seele Früchte und Fleisch darzubringen. Der Rigveda enthielt die alten Sprüche, welche bei der Bestattung üblich waren, die den Tod von den Lebenden zurückhalten sollten, die um Aufnahme für die Seelen der Verstorbenen in den lichten Himmel Jama's baten (S. 48 ff.). Jetzt gab es keinen lichten Himmel Jama's mehr, jetzt sollte Jama der heißen Hölle vorstehen (S. 105); hier sollten die Seelen nach ihrem Tode gequält und dann zu neuem Leben in Pflanzen, Thieren, Menschen wiedergeboren werden; jetzt war das höchste Ziel, das Ende alles Lebens und aller Wiedergeburten durch die Rückkehr in das Brahman zu gewinnen. Die Brahmanen vermittelten jene alten und diese neuen Vorstellungen, so gut sie vermochten. Dem alten Himmel Jama's wurde der Himmel Indra's substituirt (S. 106). Es war nicht der reine Himmel des Brahman aber eine höhere, lichtere Welt. Die Seele des Tugendhaften geht in diesen Vorhimmel ein, die Seele des Sündhaften fällt in die Hölle. Aber das Verdienst der guten Werke wird, wie die Schuld der Sünde, durch den Verlauf der Zeit, durch einen kürzeren oder längeren Genuß der Freuden im Himmel Indra's, durch eine kürzere oder längere Qual in der Hölle aufgezehrt oder verbüßt; danach beginnt für die Seelen, die damit nur den ersten Lohn ihres Lebens empfangen haben, die Reihe der Wiedergeburten. Die alten Bestattungsgesänge konnten freilich nur durch die gewaltsamsten Interpretationen im Sinne des neuen Systems gedeutet werden. Die Beibehaltung der Todtenopfer motivirten die Brahmanen dadurch, daß sie nöthig seien, um die Seelen aus gewissen Räumen der Hölle zu befreien; sie schrieben zugleich vor, daß stets Brahmanen an den Todtenmahlen Theil nehmen sollten. Das Gesetzbuch warnt sehr bestimmt vor den schlimmen Folgen von Todtenmahlen, welche ohne Brahmanen, d. h. in altherkömmlicher Weise abgehalten würden. Der Aelteste des Geschlechts soll die erforderlichen drei Brahmanen zu ihrem Sitze führen; der erste Brahmane wirft dann nach den nöthigen

Gebeten Reis für die Todten in das Opferfeuer; dann macht er aus Reis und Butter Leichenkuchen, von denen jeder Geschlechtsgenosse drei Stücke für seinen todten Vater, Großvater und Urgroßvater opfert. Hierauf werden Speisen hingestellt, von denen zunächst die Brahmanen unbedeckten Hauptes, mit ausgezogenen Schuhen und schweigend essen, damit die Geister am Mahle theilnehmen können. Nach den Brahmanen essen auch die übrigen. Beim Todtenmahle vorgesetzte Kuhmilch und Speisen aus solcher Milch befriedigen nach dem Gesetzbuche die Geister der Ahnen für ein ganzes Jahr, Pferdefleisch und Schildkrötenfleisch für elf Monate, Büffelfleisch für zehn, Widderfleisch für neun, Antilopenfleisch für acht, Hirschfleisch für sieben, Ziegenfleisch für sechs, das Fleisch erlaubter Vögel für fünf, Hammelfleisch für vier, Wildpret für drei, Fische für zwei Monate, Wasser, Reis, Gerste, Sesam für einen Monat[1]. Wenn die Brahmanen die Todtenmahle zunächst zu Festmahlen für ihre Standesgenossen umgewandelt haben, so ist die Beibehaltung derselben, die dadurch herbeigeführte Fortdauer des Zusammenhangs der Geschlechter, so ist gerade die Erhaltung dieses alten Kultus, der dem neuen System im Grunde widersprach, dieser Verbände der Geschlechter, d. h. der Bildungen des alten Lebens, für das neue System noch von ganz anderem, von größtem Vortheil geworden.

Der alte Glaube beruhte auf dem Gegensatze der freundlichen Licht und Wasser spendenden Geister gegen die Dämonen des Dunkels und der Dürre. Daraus war die Vorstellung entsprungen, daß gewisse Gegenstände den dunklen Geistern gehörten, ihnen verfallen seien, daß der Mensch durch die Berührung, durch die Verunreinigung mit diesen Gegenständen den bösen Geistern Macht über sich einräume. Die Berührung von Leichnamen, von todtem Haar, Haut, Knochen, die Befleckungen mit den Unreinheiten des eigenen Körpers, Auswurf, Urin, Excremente u. s. w. gaben den Bösen Gewalt über den Befleckten. In voller Kraft und breitester Ausdehnung finden wir diesen Glauben bei den Ariern Irans; er wird in kaum minderem Umfange bei den Arja am Indus und Ganges bestanden haben. Nach der neuen Anschauung der Brahmanen gab es nun im Grunde jene lichte, reine und helle Seite der Natur, die den guten, jene schmutzige und dunkele, die den bösen Geistern gehörte, nicht mehr;

---

1) Manu 3, 69—74. 141—148. 158. 187—238. 266—274. 282. 283. 4, 25. 26. 11, 7. Vgl. Roth in Z. D. M. G. 8, 471 ff.

die gesammte Natur war schmutzig und dunkel geworden; auch der beste Theil der Schöpfung, die Brahmanen, hatten diesen Schmutz und dieses Dunkel, wenn auch in minderem Maße, wie die übrigen Stände an sich. Die Welt zerfiel nach der neuen Lehre in eine übersinnliche und in eine sinnliche Hälfte. Jene sollte zwar in dieser vorhanden sein, aber doch in getrübter und verfälschter Weise; die sinnliche Seite hatte somit im Grunde gar kein Recht, zu existiren; sie mußte vollständig aufgehoben, zum Brahman gereinigt werden. Die gesammte sinnliche Welt war als das trübe gewordene Brahman unvollkommen und vergänglich, schwankend zwischen Entstehen und Vergehen und, weil sie durch diese ihre Natur unrein war, vom Uebel. Die Consequenz des neuen Systems verlangte somit, daß der Mensch nicht etwa nur Unreinigkeiten von sich fern halte, sondern daß er sich von dem gesammten ihm anhängenden Schmutz der Natur befreie, daß er sich von der Natur selbst, von der gesammten Sinnlichkeit loslöse. Da die ganze bestehende Welt mehr oder weniger unrein war, hätte man consequenterweise alle alten Reinheitsgebräuche, alle Bräuche, welche die eingetretenen Befleckungen wieder auslöschen sollten, fallen lassen müssen, um einfach die Aufhebung, die Vernichtung des sinnlichen Daseins als einzige Pflicht zu proklamiren. Die Brahmanen ließen jedoch neben dem Opfer auch die alten Reinheitsgebräuche bestehen. Wie das Opfer wirksam ist für das Heil und die Erhöhung der Kraft des Opfernden, so bleibt auch die alte Reinhaltung, nicht weil sie die Bösen abhält sondern weil sie den gröbsten Schmutz entfernt, verdienstlich; ja, sie wird von den Brahmanen aus diesem Gesichtspunkte zu einem viel breiteren Umfang entwickelt. Wer nicht das Höchste zu erreichen vermag, soll sich mit dem Minderen begnügen. Die Vollziehung dieser Reinheitspflichten ist nach der Lehre der Brahmanen ein Verdienst für diese und jene Welt und heilvoll für die Seele; Opfer und Reinhaltung bilden den Kreis der guten Werke, die nach dem Maße des Vollbringens auf längere oder kürzere Zeit die Seelen in den Himmel Indra's führen, während deren Mißachtung auf lange Perioden und zu großen Qualen in die Hölle bringt.

Alle Gegenstände, welche der Mensch berührt, auch der Erdboden, können unrein, d. h. durch Auswurf, Blut, Haut, Knochen u. s. w. befleckt sein; daher muß Alles gereinigt werden, ehe man es in Gebrauch nimmt. Der Erdboden wird gereinigt, indem man Kühe eine Nacht darauf lagern läßt, der Fußboden der Häuser, in-

de mman ihn mit Kuhmist bewirft, Gewebe und Kleider, indem man sie mit Kuhurin besprengt u. s. w. Die Kuh war den Indern ein so heiliges, hochverehrtes Thier, daß das, was sonst an Menschen und Thieren als das Unreinste gilt, von der Kuh herrührend Reinigungsmittel ist. Es ist bereits oben hervorgehoben, wie sehr die Kühe den Arja schon im Fünfstromlande am Herzen lagen. Die Kuh, „das höchste der Thiere", wie das Mahabharata sagt, war ihnen nicht blos Bild der Fruchtbarkeit und reichlicher Ernährung, sie verglichen sie mit der nährenden Erde, die öfter selbst als Kuh bezeichnet wird. Dann aber speiste die Kuh auch die Götter, denen Milch und insbesondere Butter dargebracht wurde. Dazu kam das geduldige Stillleben der Kühe, das Abbild der gehorsamen und duldenden Lebensweise, welche die Brahmanen jetzt empfahlen.

Jede Berührung eines Leichnams verunreinigt. Ein Todesfall in einer Familie macht diese auf zehn Tage unrein. Die Angehörigen des Todten müssen die zehn Tage hindurch, jeder für sich, auf der Erde schlafen und dürfen nur ungekochten Reis essen. Danach reinigt sich der Brahmane, indem er Wasser berührt, der Kschatrija, indem er seine Waffen, sein Pferd, seinen Elephanten anfaßt, der Vaiçja, indem er die Zügel seiner Ochsen ergreift u. s. w.

Eine sehr wesentliche Ausdehnung erhielten die alten Gebräuche der Reinheit durch die Speisevorschriften, die Gebote der reinen Nahrung, welche die Brahmanen ertheilten. Nach ihrem nunmehrigen Glauben war die gesammte Thierwelt mit Seelen der Verstorbenen bevölkert. In jedem Tiger, in jedem Elephanten, in jedem Rind, in jeder Antilope, in jeder Heuschrecke und Ameise lebte vielleicht die Seele eines Menschen, vielleicht sogar die eines Freundes, eines Angehörigen, eines Vorfahren. Nur mit Scheu konnte man somit darangehen, sich überhaupt an irgend einem Geschöpfe zu vergreifen, irgend ein lebendes Wesen zu tödten. Die Brahmanen mußten von diesem Standpunkte jede Fleischnahrung, sowol den Genuß des Fleisches der wilden als der Hausthiere verbieten. Die Jagd verpönten sie, so stark sie konnten. „Wer Thiere zu seinem Vergnügen tödte, werde sein Glück weder im Leben noch im Tode vergrößern; am Morde des Thieres hätte sowol der Theil, der es tödte, als der, welcher es zerhacke, welcher es verkaufe, welcher es esse." Vor Allem soll der Brahmane selbst kein Thier anders als zum Opfer tödten; und das Thieropfer hatte bei den Indern niemals eine breitere Ausdehnung gehabt. Der Brahmane, welcher wider dieses

Gebot handle, werde bei seinen Wiedergeburten so oft eines gewaltsamen Todes sterben, als das getödtete Thier Haare auf der Haut hatte. Weder mit dem Verbote der Jagd, noch mit dem des Fleischessens vermochten die Brahmanen durchzudringen. Sie begnügten sich, die Vorzüge der Ernährung durch Milch und Vegetabilien hervorzuheben; sie beschränkten sich, streng darauf zu halten, daß vor Allem kein Rindfleisch gegessen werde; dagegen sei es erlaubt, Raubvögel, einige Fische und das Fleisch jener oben bereits erwähnten Thierarten zu genießen. Auch das Fleisch des Rhinoceros, des Krokodils war erlaubt. Doch sollte auch die erlaubte Fleischnahrung immer nur genossen werden, nachdem sie den Göttern oder den Ahnen dargeboten worden, und der, welcher gar kein Fleisch esse, werde sich dadurch das Verdienst von hundert Festopfern aneignen [1]). Man sieht, das Gesetzbuch sucht auch hier die neue Lehre geltend zu machen, ohne den Muth zu haben, die alten Gewohnheiten gänzlich zu beseitigen. Späterhin sind die Verbote des Fleischessens verschärft worden. Von Vegetabilien sollen weder Lauch, noch Knoblauch, noch Zwiebeln gegessen werden, auch keine Pflanzen, welche unter unreinen Stoffen gewachsen sind. Alle Getränke müssen vor dem Genuß durch Abklärung mit Halmen des Kuçagrases gereinigt werden. Nur am Morgen und Abend sollte gegessen werden, und zwar stets sehr mäßig und in völliger Sammlung. Man muß sich freuen, wenn man seine Nahrung sieht, und muß sie verehren, dann giebt sie Muskelkraft und männliche Energie. Vor jeder Mahlzeit soll der Dvidscha Reiskörner vor seine Thür streuen mit den Worten: ich grüße euch, ihr Marut, andere Reiskörner in's Wasser werfen mit den Worten: ich grüße euch, ihr Wassergötter. Auf seinen Mörser und seine Mörserkeule soll er Reiskörner mit den Worten streuen: ich grüße euch, ihr Götter der großen Bäume. In die Luft soll er allen Göttern Reiskörner streuen, in die Mitte des Hauses dem Schutzgotte seines Hauses und dem Brahman, auf der Höhe des Hauses oder hinter demselben allen lebenden Wesen, und den Ueberrest, das Gesicht nach Süden gewendet, den Geistern der Ahnen streuen. Wer diese Darbringungen unterläßt, bevor er ißt, ißt nichts als Sünde [2]). Bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang soll der Dvidscha das Gebet Gajatri sprechen bei Verlust der Kaste [3]) und täglich den Heiligen, den Göttern, den Geistern, den Ahnen und den Fremden spenden.

1) Manu 5, 26—48. 54—56. — 2) Manu 3, 94—118. — 3) Manu 2, 101—103.

Weitere Umwandlung und bedeutsame Ausdehnung erfuhren die Reinheitsgebräuche dadurch, daß das neue System sich nicht wie die alte Sitte bei eingetretener Verunreinigung mit der Aufhebung derselben mittelst Anwendung von Reinigungsvorschriften begnügte, bei denen in gewissen Fällen hergebrachte Gebete und Sprüche aufzusagen waren, um die bösen Folgen, die bösen Geister zu vertreiben. Die Brahmanen fanden in einer großen Zahl von Verunreinigungen nicht nur Befleckungen, sondern Sünden, welche gebüßt, welche durch Buße getilgt werden mußten. Nicht die Austreibung der schwarzen Geister, sondern die Austreibung und Auslöschung des falschen und sündhaften Sinnes im Menschen, der die Verunreinigung herbeigeführt, lag ihnen am Herzen. Von demselben Standpunkte aus, in derselben Richtung verlangten sie, daß der, dem Vergehen zur Last fielen, der Verbrechen begangen hatte, die Strafe des Gerichtes nicht abwarte, daß er sich selbst bestrafe, daß er aus eigenem Willen Buße thue und durch diese von ihm selbst ausgehende Strafe, durch die freiwillig übernommene Buße die Folgen seines Verbrechens nicht nur für diese sondern auch für jene Welt auslösche. Die Bußen der Brahmanen zur Aufhebung von Unreinheit und Vergehen bestehen in Gebeten, die zuweilen tausendmal täglich wiederholt werden müssen, in leichteren oder schwereren, kürzeren oder längeren Fasten, in körperlichen Peinigungen, bei schweren Verbrechen in freiwilligem Tode, in Selbstmord. Wer aus Versehen Verbotenes gegessen hat, muß die Mondbuße oder die Buße Santapana thun. Die Mondbuße besteht darin, dreißig Tage lang nichts als Reis zu essen, und zwar am ersten Tage des abnehmenden Mondes funfzehn Mund voll und jeden Tag einen Mund voll weniger, bis zum sechszehnten Tage, an dem ganz gefastet wird; von da ab wird wieder mit dem zunehmenden Monde jeden Tag ein Mund voll mehr gegessen, bis zum fünfzehnten[1]). Die Buße Santapana besteht darin, daß der Büßende einen Tag von Kuhurin und Kuhmist, mit Milch gemischt, lebt und mit Kuçagras gekochtes Wasser trinkt und am folgenden Tage fastet[2]). Für alles Verbotene, was der Arja in einem Jahre ohne Absicht gegessen haben könnte, muß er zwölf Tage lang die Buße Pradschapatja thun[3]). An den ersten drei Tagen ißt er nur des Morgens, die folgenden drei nur des Abends; am siebenten, achten und neunten Tage ißt er nur, was ihm Fremde reichen, ohne daß er sie darum bittet;

1) Manu 11, 216. — 2) Manu 11, 212. — 3) Manu 11, 211.

an den letzten drei Bußtagen fastet er gänzlich. Wer absichtlich Verbotenes ißt, den sollen die Geschlechtsgenossen aus dem Geschlecht und aus der Kaste ausstoßen. Mit strengen Bußen belegten die Brahmanen den Genuß berauschender Getränke; wir sahen, wie sehr die Arja den Trunk liebten. Die Aufregung und Leidenschaftlichkeit, die solches Trinken herbeiführte, widersprach dem stillen, fügsamen Dasein, das jetzt das Ideal der Brahmanen war, am allerschärfsten. Wer sich absichtlich berausche, der sollte zur Buße so lange kochendes Reiswasser trinken, bis sein Körper verbrannt sei; dann erst sei er seiner Sünde ledig. Auch könne die Buße für dieses Verbrechen so geübt werden, daß der Schuldige kochenden Urin der Kuh oder den kochenden Saft des Kuhmistes so lange trinke, bis er sterbe. Der Trunk war nicht die einzige Sünde, deren Buße die Brahmanen bis zum freiwilligen Morde steigerten. Wer unwillkürlich eine Kuh getödtet, sollte sich das Haupt scheren, als Gewand die Haut der getödteten Kuh umnehmen, sich auf eine Kuhweide begeben, die Kühe begrüßen und sie bedienen, und seine Reinigung statt mit Wasser mit Kuhurin vollziehen. Er muß die Kühe auf Schritt und Tritt begleiten, er muß den Staub einschlürfen, den sie erregen, er muß sie bei Unwetter in Schutz bringen und sie bewachen. Wird eine Kuh durch ein reißendes Thier angefallen, so muß er sie mit seinem Leben vertheidigen. Findet er dabei nicht den Tod, so hat er durch solche drei Monate lang fortgesetzte Kuhhütung sein Vergehen gebüßt [1]). Tödtet ein Vaiçja oder Kschatrija unfreiwillig einen Brahmanen, so soll er zur Sühne hundert Jodschana weit wandern, stets einen der drei Veda recitirend. Hat aber ein Kschatrija absichtlich einen Brahmanen getödtet, so lasse er sich selbst von Bogenschützen erschießen, oder werfe sich dreimal mit dem Kopf in's Feuer, bis er todt ist. Wer das Bett seines Vaters oder Lehrers befleckt hat, der soll sich auf ein glühend gemachtes Eisenbett niederlegen, oder sich selbst entmannen, und seine Scham in der Hand südostwärts (d. h. dem Reiche Jama's zu) wandern, bis er todt hinstürzt.

Die Reinhaltung, die täglichen Pflichten, welche die Brahmanen nach dem Herkommen, noch mehr aber vom Standpunkt ihrer neuen Lehre aus, sich selbst auferlegten, waren strenger als die, welche sie

1) Manu 11, 108—116. Noch heute ist es in Bengalen Sitte, daß der, welchem eine Kuh gefallen ist, einen Strick um den Hals von Haus zu Hause wandert, das Brüllen der Kuh nachahmt und, ohne ein Wort zu sprechen, so lange bettelt, bis er so viel Geld zusammenbringt, um einen Ersatz zu kaufen.

von den anderen Ständen forderten. Der Brahmane soll sich vor der Morgendämmerung erheben, die Gajatri, d. h. folgende Worte aus dem Veda sprechen: „den herrlichen Glanz haben wir vom göttlichen Savitar (S. 35) empfangen; möge er unser Verständniß stärken[1])!“ und sich durch ein Bad reinigen. Lange Gebete in der Morgen- und Abenddämmerung geben langes Leben. Niemals soll er unterlassen, die fünf täglichen Pflichten zu vollziehen, die Darbringungen an die Heiligen, die Götter, die Geister, die Ahnen und die fremden Gäste. Täglich soll er dem Agni, der Sonne, dem Pradschapati, dem Djaus und der Prithivi (dem Geiste des Himmels und dem der Erde), dem Feuer des guten Opfers, dem Indra, Jama, Varuna und Soma Gaben bringen[2]); täglich soll er den mystischen Namen Brahmans Om (in älterer Form Am, d. h. ja, fürwahr) und die anderen drei heiligen Worte Bhur, Bhuva und Svar, die nach der Angabe der Kommentare die Geister der Erde, der Luft und des Himmels zusammenfassen, wiederholen[3]). Das Feuer muß er stets heilig halten. Er darf es nicht mit dem Munde anblasen, noch über dasselbe hinwegschreiten. Er darf auch seine Füße nicht daran wärmen, noch es in einem Becken unter sein Bett stellen oder unter seine Füße. Er darf nichts Verdorbenes ins Feuer werfen. Unrath, Ueberbleibsel von Speisen, Wasser, das zum Bad oder Fußbad gedient hat, müssen weit vom Feuer fortgebracht werden. Auch ins Wasser darf der Brahmane keinen Unrath werfen, kein Blut und keine Getränke hineingießen, am wenigsten hineinspeien; er darf sein Bild nicht im Wasser betrachten; niemals schöpfe er Wasser in der hohlen Hand. Die Kleider des Brahmanen müssen immer rein und weiß und niemals von einem Anderen getragen sein. Seine Haare, seine Nägel, sein Bart müssen beschnitten sein; aber er darf sie nicht selbst beschneiden (weil er sich dadurch verunreinigen würde), noch seine Nägel mit den Zähnen abkauen. In den Ohren soll der Brahmane sehr glänzende goldene Ringe tragen. Auf dem Haupte muß er einen Kranz tragen, in der einen Hand den Bambusstab, in der anderen Kuçagras und den Wasserkrug zu seinen Reinigungen. Der Brahmane darf weder Würfel spielen, noch tanzen, noch singen, außer beim Opfer, wenn es das Ritual verlangt; nicht mit den Zähnen knirschen, noch sich den Kopf mit den Händen kratzen oder an den Kopf schlagen,

1) Rigveda 3, 62. — 2) Manu 3, 84 ff. — 3) Manu 2, 76—78. A. Weber Ind. Studien 2, 188. 305.

oder sich selbst den Kranz vom Haupte nehmen. Der Brahmane soll sich stets so stellen, daß zu seiner Rechten eine Erhöhung der Erde, eine Kuh, ein Buttergefäß, ein Kreuzweg oder ein heiliger Baum ist. Er darf nicht auf Asche treten, auf Haare, auf Knochen, auf Baumwollenstauden oder sprießendes Korn. Er darf keine Linien auf der Erde ziehen, keine Erdscholle ohne Ursache zerstampfen, oder Gras mit seinen Nägeln ausreißen. Er darf niemals über einen Strick wegschreiten, an welchem eine Kuh befestigt ist, oder eine saufende Kuh stören. Morgens, Abends und Mittags darf er nicht in die Sonne sehen. Vor einem Altar Agni's, in einem Kuhpferch, bei Brahmanen, beim Lesen der heiligen Schrift und beim Essen muß er den rechten Arm unbedeckt lassen. Seinen Fuß darf er niemals in einem messingenen Gefäße waschen; er darf sich nicht nackt baden, noch nackt auf der Erde schlafen; er darf nicht laufen, wenn es regnet.

Konnte man den Kschatrija und Vaiçja die Fleischnahrung nicht völlig verbieten, der Brahmane soll von Milch und Vegetabilien leben. Aber die Milch einer brünstigen oder frischmelkenden Kuh, oder einer Kuh, die ihr Kalb verloren hat, die Milch einer Kameelstute, die rothen Harze, welche aus den Bäumen kommen, alles, woraus Oel gepreßt, alles, was mit Sesam gemischt ist, alle süßen, sauer gewordenen Stoffe darf der Brahmane nicht genießen. Er darf ferner nichts essen, was über Nacht aufbewahrt worden ist. Auch solche Speisen, in die eine Laus gefallen, oder die eine Kuh berochen, die ein Hund berührt hat, darf der Brahmane nicht essen. Er darf auch die Nahrung eines Verbrechers, eines Gefangenen, eines Wucherers, eines Geizhalses, eines Jägers, eines Hundeabrichters, eines Çudra, eines Tänzers, einer Wäscherin nicht berühren; auch nicht die eines Mannes, der seiner Frau gehorcht, oder der ihre Untreue duldet, oder eines Mannes, in dessen Haus der Geliebte der Frau gekommen. Alle solche Speisen sind dem Brahmanen unrein. Unrein ist auch die Nahrung, welche ihm im Zorn angeboten wird, und die, welche ein Wahnsinniger berührt hat: wer solche Nahrung ißt, genießt „Knochen, Haare und Haut."

In derselben höchst minutiösen Weise ist dem Brahmanen vorgeschrieben, wie und in welcher Stellung er die ihm erlaubte Nahrung zu genießen, mit welchen Theilen der Hand und der Finger er seine Abwaschungen vorzunehmen, wie er sich in allen Vorkommenheiten des Lebens, auf Reisen u. s. w. zu benehmen hat, um seine Reinheit und

Heiligkeit zu bewahren. Nicht minder ist ausführlich bestimmt, wie der Brahmane seine Ausleerungen und die Reinigungen nach denselben zu bewirken hat. Der, welcher im Angesicht des Feuers, der Sonne, des Mondes, einer Cisterne, einer Kuh, eines Dvidscha, oder gegen den Wind urinirt, wird seiner ganzen Schriftgelehrsamkeit beraubt werden. Der Brahmane darf seinen Urin nicht lassen und seine Excremente nicht niederlegen, weder auf den Weg noch auf Asche, noch auf eine Kuhweide, noch auf einen Acker, noch am Ufer eines Flusses, noch in den Fluß, noch auf einen Ameisenhügel, noch auf den Gipfel eines Berges, noch in ein Loch, welches lebende Wesen bewohnen können, weder gehend noch stehend. Nachdem er die Erde mit Holz und Blättern und trockenen Kräutern bedeckt hat, kann er seine Bedürfnisse schweigend, in sein Gewand gehüllt und verhüllten Hauptes, verrichten. Bei Tage muß er dabei sein Gesicht nach Norden wenden, bei Nacht gegen Süden. Lassen sich die Himmelsgegenden in der Dunkelheit gar nicht unterscheiden, oder hat der Brahmane einen Ueberfall durch Räuber oder wilde Thiere zu befürchten, so kann er sein Angesicht dahin richten, wohin es ihm beliebt. Niemals aber darf er Excremente ansehen, weder seine eigenen noch fremde. Das geringste Versehen in der Erfüllung dieser endlosen Pflichten, welche unmöglich zu überblicken und noch unmöglicher auch bei der größten Aufmerksamkeit jeden Augenblick gegenwärtig zu halten waren, konnte hundertjährige Strafen und endlose Wiedergeburten herbeiführen, wenn es nicht gesühnt wurde.

Die Vorschriften der Brahmanen sind durchgedrungen. Nicht blos diese selbst, auch die übrigen Stände erfüllen noch heute ihre täglichen Pflichten. Der Brahmane spricht sein Morgengebet, badet im Strom, in der Quelle, im Teiche oder im Hause, vollzieht die Anrufungen an die Götter, Geister und Ahnen und bringt dann mit Weib und Kind, die ebenfalls gebadet haben, den Schutzgöttern des Hauses Gebet und Gaben [1]). Bei begüterten Familien der Kschatrija und Vaiçja werden die Morgenandachten nach dem Bade unter Leitung des Hauspriesters vollzogen. Niemand ißt das Morgenmahl, bevor jene Reiskörner den Marut, den Göttern des Wassers und der Bäume, dem besondern Schutzgotte des Hauses gestreut sind. Kein Hindu geht an die Arbeit, bevor er sich gereinigt und seine Andachten

1) Die täglichen Pflichten, welche die Brahmanen heute vollziehen, sind bei Belnos daily prayers of the Brahmins aufgeführt.

vollzogen hat. Der Brahmane öffnet sein Buch nicht, der Schmied, der Zimmermann ergreift sein Werkzeug nicht, bevor er Gebete gesprochen hat. Sie stehen nicht auf, sie sitzen nicht nieder, sie verlassen das Zimmer nicht, sie nießen nicht und speien nicht aus, ohne die vorgeschriebenen Sprüche zu sagen.

Hatte die neue Lehre der Brahmanen die alten Götter und die alten Opferdienste bestehen lassen, den alten Reinheitsgebräuchen weitere Ausdehnung und einen zum Theil veränderten Sinn gegeben, indem sie dieselben zu einem weitgreifenden Bußsystem entwickelte — die Umwandlung, welche sich aus der neuen Lehre für das Sittengebot ergab, war ungleich durchgreifender. Das Sittengesetz der Brahmanen trat in bestimmten Gegensatz zu den Anforderungen der alten Zeit. Der Krieg, das Heldenthum ist nicht mehr die höchste Aufgabe des Lebens, sondern Gehorsam, Fügsamkeit, Heiligung. Da alle Geschöpfe vom Brahman ihren Ursprung haben, da jedem seine Mission bei der Schöpfung ertheilt ist, da Brahman selbst diese Weltordnung ist, so hat der Mensch sich dieser Ordnung Gottes willig zu fügen und die Pflichten, welche seine Geburt ihm auferlegt, gehorsam zu erfüllen. Man soll aber auch keinen Anderen in der Erfüllung dieser Pflichten stören. Man soll Niemand schädigen, weder Menschen noch Thiere; man soll auch die Bäume und Pflanzen schonen. Niemand soll aus den ihm angewiesenen Schranken heraustreten, sondern innerhalb derselben ein stilles und friedfertiges Leben führen. Unverbrüchlich hat der Çudra den drei oberen Ständen zu dienen, der Vaiçja den Acker zu bestellen, die Heerden zu pflegen, Handel zu treiben, Geschenke zu geben, der Kschatrija das Volk zu vertheidigen, Almosen zu geben, zu opfern, der Brahmane den Veda zu lesen und zu lehren, Opfer für sich und Andere zu bringen, und Geschenke zu empfangen, wenn er arm ist. Es ist die Pflicht jedes unteren Standes, den höheren zu ehren; die Vaiçja und Kschatrija haben sich vor den Brahmanen zu beugen und sie mit Geschenken zu überhäufen[1]).

Brahmanen, Kschatrija und Vaiçja waren den Çudra gegenüber, welche, wie wir sahen, mit den Thieren rangirten (S. 109), durch die Gemeinschaft des Blutes, die gemeinsame Ueberordnung verbunden. Im Unterschiede von den Çudra sind die drei oberen Stände „Dvidscha", d. h. Zweimalgeborene, wie die Brahmanen sagen. Die zweite Geburt der drei höheren Stände erfolgt durch die Umgürtung mit

1) Manu 1, 87—91. 2, 31. 32.

der heiligen Schnur. Diese Umgürtung war wol in alter Zeit das Zeichen der Aufnahme der Knaben und Jünglinge in den Verband des Geschlechts gewesen; jetzt ist diese Schnur nicht nur das unterscheidende Zeichen der drei oberen Stände, sondern auch nach brahmanischer Anschauung das Unterpfand höherer Erleuchtung. Sie wird mittelst einer feierlichen Weihe, unter dem heiligsten Gebet angelegt; in der mystischen Wirkung dieser Feier besteht die zweite, höhere Geburt. Aber nicht nur Abstammung, Ueberordnung und dieses Zeichen derselben verbanden die oberen Stände, es waren jetzt vornehmlich der Kultus, das Opfer, der Veda, zu welchem nur die Dvidscha Zutritt haben.

Die Pflege der Lehre und des Kultus gehört in erster Reihe den Brahmanen. Sie haben sich nicht blos jener besonderen und höheren Reinheit zu befleißigen, sie haben sich vor allen Dingen die Kenntniß der positiven Grundlagen der Lehre und des Kultus, der Offenbarung anzueignen. Der Veda ist nach der Lehre der Brahmanen offenbart; die Hymnen und Gebete desselben sind von den Göttern erzeugt und eingegeben, sie sind das göttliche Wort [1]). Das Studium des Veda ist die erste und vornehmste Pflicht des Brahmanen. Niemals darf er unterlassen, den Veda an den gebotenen Tagen, zu den gebotenen Stunden zu lesen. Nicht der sei alt, heißt es im Gesetzbuche, dessen Haar grau sei, sondern der, welcher jung die heiligen Schriften studirt habe, werde von den Göttern als ein ehrwürdiger und bejahrter Mann angesehen. Der Brahmane, der den Veda nicht studire, sei wie ein Elephant von Holz, ein Hirsch von Leder. Unter den Brahmanen nehmen demnach die Schriftgelehrten den ersten Rang ein. Das Gesetzbuch schreibt vor, daß jeder junge Brahmane sich einem gelehrten Brahmanen als Schüler anschließen soll. Er soll diesen seinen „geistigen Vater" über Alles lieben und achten, höher als seinen leiblichen Vater: „denn die geistige Geburt gilt nicht nur für diese Welt, sondern auch für jene." Das strengste Ceremoniell der Achtung und Ehrfurcht gegen den Lehrer, die sorgsame Beobachtung dieser Pflichten wie die genaue Kenntniß des Veda, sollte die jungen Brahmanen zu würdigen Vertretern ihres Standes heranbilden. Dem Novizen ist eine besondere Kleidung und ganz besondere Enthaltsamkeit vorgeschrieben. Er hatte zuerst die Regeln der Reinheit, die Unterhaltung des heiligen Feuers, hierauf

1) Muir sanskrit texts 3, 149. 150.

die frommen Pflichten des Morgens, des Mittags und des Abends zu lernen. Dann begannen die Lektionen in dem Veda. Vor dem Anfang jeder Lektion muß der Schüler sich mit Wasser reinigen, die Hände mit Kuçagras abreiben und zuerst der heiligen Schrift seine Reverenz machen; dann wirft er sich vor seinem Lehrer nieder und berührt dessen Füße mit seinen Händen. Mit einem reinen Gewande bekleidet und Kuçagras in den Händen, setzt er sich dann auf Kuçagras nieder, das Gesicht nach Osten. Ehe er zu lesen beginnt, hält er dreimal den Athem zurück und spricht dann den geheimnißvollen Namen des Brahman: Om. Nun erst beginnt der Unterricht. Auch die Frau seines Lehrers soll der Brahmanenschüler knieend begrüßen; Gebräuche, welche großen Theils noch heute in den Schulen der Brahmanen beobachtet werden [1]). Die Lehrzeit beginnt, sobald die Umgürtung mit der heiligen Schnur stattgefunden hat; sie soll neun Jahre, achtzehn Jahre, sechsunddreißig Jahre, jeden Falls so lange dauern, bis der Schüler den Veda vollständig kennt. Dann soll er ein Weib nehmen und sein Haus gründen [2]). Nicht die jungen Brahmanen allein, wenn es auch vorzugsweise darauf ankam, diese zu Vertretern und Lehrern der neuen Dogmatik zu erziehen, sollten ihre Lernzeit, die Schule der gelehrten Brahmanen durchmachen; auch die Söhne der Kschatrija und Vaiçja sollen in den religiösen Pflichten, im Veda unterrichtet werden; die religiöse Unterweisung soll alle Dvidscha umfassen. Jeder junge Dvidscha soll nach der Umgürtung mit der Schnur Brahmanenschüler (Brahmatscharin) werden. Aber den Brahmanen allein gehörte das Privilegium, den Veda zu lehren und zu interpretiren. Ohne diese Interpretation wäre voraussichtlich das Gegentheil von dem erreicht worden, was diese allgemeine Schulpflicht, die Katechisirung aller Dvidscha beabsichtigte; die Schüler hätten aus den Gesängen des Veda leicht andere Dinge, als die Dogmen der Brahmanen entnehmen können.

Wol vermochte die fromme Verrichtung der täglichen Gebräuche, die Darbringung der Opfer, die Einhaltung der Reinheitsgebräuche, der willige Vollzug der Sühnungen und Bußen, die Uebung der Pflichten, welche die Weltordnung jedem Stande und jedem Wesen angewiesen, die Achtung vor den Obliegenheiten und dem Leben der

1) Manu 2, 69—76. 164—168. 173—181. Ueber die Lesung des Veda in den Schulen s. Roth Zur Literatur und Geschichte des Veda S. 36. — 2) Manu 2, 66. 67. 3, 1.

Mitmenschen, das friedliche Verhalten, die Schonung der Thiere und Pflanzen, das eifrige Studium des Veda, wol vermochte diese „Heiligkeit der Werke" in den Himmel Indra's, in den Himmel der Götter zu führen, während das entgegengesetzte Verhalten die Seele in die Hölle fallen ließ. Aber das Verdienst der Werke wurde wie die Strafe für die begangenen Sünden im Verlaufe der Zeit erschöpft; es schützte nicht vor neuen Wiedergeburten; es konnte den Läuterungsproceß, den die Seele bis zur Erreichung vollkommener Reinheit durchzumachen hatte, abkürzen; es hob die Wiedergeburt nicht auf. Nur die Erlangung vollkommener Reinheit und Heiligkeit schließt die Wiedergeburt aus, indem sie den Läuterungsproceß vollendet, und erst die Rückkehr zum göttlichen Ursprunge, zum Brahman endet das Dasein der Seele. Diese Rückkehr zu bewirken, ist die höchste Pflicht, die über allen anderen, über der Heiligkeit der Werke steht. Das Brahman war ein körperloses, immaterielles Wesen. Soweit das Brahman zur Welt geworden, ist es in dieser successiven Ausströmung seines Wesens immer trüber, dunkler, unreiner geworden, ist es von der reinen Heiligkeit seines Selbst, seines ruhenden Seins abgekommen. In dieser Entfernung und Entfrembung entsprechen die Welt, der Mensch nicht ihrem Ursprunge, nicht dem Wesen des Brahman. In diesem Zustande kann der Mensch nicht zum Brahman zurückkehren. Die bessere, dem Brahman verwandte immaterielle Seite des Menschen, das Göttliche im Menschen muß zur Herrschaft in ihm gelangen; die Unreinheit der Materie, der sinnlichen Welt, des Körpers muß abgethan werden Die Reinheitsgesetze hielten nur den gröbsten Schmutz fern. Je mehr es gelang, die gesammte Unreinheit der Natur abzuthun, um so kürzer war nach dem Tode der Weg der Seele zum Brahman Es ist darum zunächst durchgehende Forderung des brahmanischen Systems, die an Alle, vorzugsweise natürlich an die Brahmanen gerichtet wird, daß die Seele nicht durch den Körper, der Geist nicht durch die Sinne überwuchert, gebunden und gefangen werde. Somit müssen die sinnlichen Bedürfnisse gemäßigt werden, es darf ihnen kein großer Raum gewährt werden. Man muß sich hüten vor den Reizen der Sinne; sinnliche Ausschweifungen dürfen nicht begangen werden; Herr seiner Sinne zu sein, ist das vornehmste Gebot. Auch die Affekte und Leidenschaften, welche nach der Meinung der Brahmanen ihren Grund im Reiz der Sinne haben, müssen gebändigt werden; jedermann soll sich stets in ruhiger Sammlung, im Zustand der Herrschaft über seine Leidenschaften und über alle Ein-

drücke, die von außen her kommen und die Sinne irgendwie erregen, befinden. Da es aber die Aufgabe jedes Geschöpfes ist, zu seinem göttlichen Ursprunge zurückzukehren, da kein lebendes Wesen eher Ruhe finden wird, bis es zu dieser Rückkehr gereinigt ist, da das Brahman reiner Geist, nur Geist, d. h. Nichtnatur ist, so folgt aus diesen Voraussetzungen, daß Niemand zum Brahman eingehen kann, der seine Seele von der Sinnlichkeit nicht ganz zu befreien, der seinen Körper nicht ganz abzuthun, der sich nicht rein zur Seele und zur reinen Seele umzugestalten vermag. Von diesem Standpunkt aus mußten alle Beziehungen zur sinnlichen Welt als Fesseln des Geistes, mußte der Körper als Kerker der Seele erscheinen.

Die Brahmanen standen nicht an, auch diese letzten Konsequenzen ihrer Lehre vom Brahman zu ziehen. „Diese Wohnung des Menschen," sagten sie, „deren Zimmerwerk die Knochen, deren Bänder die Muskeln sind, dies Gefäß, mit Blut und Fleisch gefüllt, mit Haut bedeckt, diese unreine Wohnung, welche die Excremente und den Urin enthält, welche dem Alter, der Krankheit und dem Kummer unterworfen ist, den Leiden jeder Art und den Leidenschaften, diese Wohnung, dem Untergange bestimmt, muß mit Freuden von dem verlassen werden, welcher sie einnimmt." Allein es kam nicht darauf an, das Brechen dieser Fessel der Seele ruhig oder sehnsuchtsvoll zu erwarten, es kam darauf an, wie diese Fessel gebrochen wurde, damit die Seele frei zum Brahman, zur ewigen Ruhe, zur Vereinigung mit dem höchsten Geiste eingehen könne. Dazu war es nöthig, nachdem man gelernt hatte, fügsam zu leben, seine Sinne und seine Leidenschaften zu beherrschen, die Welt ganz abzuthun und seinen Blick auf den Himmel allein zu richten. Die Vollendung der Aufgabe besteht darin, daß der Brahmane, der Dvidscha, Haus und Hof verläßt, um Waldsiedler (Vanaprastha) zu werden. Er kleidet sich in ein Kleid von Baumrinde oder in die Haut der schwarzen Gazelle; sein Bett muß die Erde sein; er lebt von Früchten, welche von den Bäumen herabgefallen sind, oder von Wurzeln des Waldes und von Wasser, welches er zuvor durch ein leinenes Tuch gießt, um die kleinen Thierchen, welche im Wasser sein könnten, nicht zu tödten. Er vollzieht den Dienst des heiligen Feuers und die fünf täglichen Darbringungen, badet täglich dreimal, liest den Veda und giebt sich der Betrachtung des höchsten Wesens hin. Dadurch wird er seinen Leib reinigen, seine Wissenschaft vermehren und seinen Geist der Vollendung näher führen. Seine Haare, seinen Bart und seine Nägel muß er wachsen

lassen; er muß häufig fasten, von jeder Begierde entfernt leben und völlig Herr seiner Sinne sein; von der Welt, von irgend welchem Vorfall, der ihn beträfe, darf er niemals eine Störung empfangen. Von diesem Zustande wird er weiter zur Vollendung gelangen, wenn er dazu übergeht, seinen Leib durch Kasteiungen auszudörren. Er wälze sich auf der Erde umher; er stehe den ganzen Tag hindurch auf den Fußspitzen, oder er stehe fortwährend auf und setze sich wieder. Allmälig soll der Waldsiedler diese Bußübungen steigern. In der kalten Jahreszeit trage er stets ein nasses Gewand; in der Regenzeit setze er sich nackt den Regengüssen aus; in der warmen Jahreszeit sitze er zwischen vier Feuern im heißen Sonnenstrahl[1]). Durch den Eifer und die Gluth der Andacht, die den Asceten zu dieser Selbstqual führt und zu ihrer Ertragung in den Stand setzt, durch diese Kasteiungen (tapas d. i. Hitze) soll er zeigen, daß die Schmerzen des Körpers seine Seele nicht kümmern, daß nichts, was dem Körper widerfährt, Einfluß auf die Seele übt, daß er frei von seinem Körper ist.

Hat der Waldsiedler durch stufenweise Steigerung der Kasteiung seinen Körper ausgedörrt, hat er die vollendete Herrschaft der Seele über den Körper errungen, dann tritt er in das letzte Stadium, in das des Sannjasin, welcher es versucht, sich sinnend in die Weltseele zu versenken, bei lebendigem Leibe zu sterben, indem er die Rückkehr zum Brahman vollzieht. Die Vorschrift für dieses Stadium ist, daß der Büßer nichts mehr wünschen und nichts mehr erwarten, daß er schweigen, daß er sich in völliger Einsamkeit, in steter Sammlung halten soll, nur in Gesellschaft seiner Seele. Er gedenke der Elendigkeit des Körpers, der Wanderungen der Seele, welche die Folgen der Sünde sind, und der Existenz der Weltseele in den höchsten und niedrigsten Dingen; er unterdrücke alle Eigenschaften in ihm selbst, welche der göttlichen Natur des Brahman entgegengesetzt sind, und denke nur das Brahman. Dies muß gedacht werden „im Schlummer der innersten Kontemplation feiner als ein Atom und glänzender als Gold.“ Durch solches Versenken in das tiefste Nachdenken wird es dem Büßer gelingen, seine Seele zu ihrem Urquell zurückzuführen; er wird zur Vereinigung mit dem Brahman kommen, er wird selbst wieder zu Brahman werden, von welchem er einst ausgegangen ist[2]).

---

1) Manu 6, 1—8. 22. 23. 76. 77. — 2) Manu 6, 65. 79—85. 96.

Mit solcher Folgerichtigkeit entwickelten die Brahmanen ihr System; so war das Ideal des heiligen, zur Vereinigung mit dem Brahman führenden Lebens, welches die Brahmanen den Indern vorhielten. Wenn der Dvidscha sein Haus gegründet, wenn er gefreit und einen Sohn erzeugt, wenn er seine Pflichten als Grihastha (Hausherr) erfüllt hat, wenn er alt wird und „Nachkommenschaft seiner Nachkommenschaft erblickt", dann soll er in den Wald ziehen, so gebietet das Gesetz der Priester, um Vanaprastha und Sannjasin zu werden. Ja, die Bedeutung, welche das System dem Spiritualismus gegenüber dem Sensualismus, der übersinnlichen Heiligkeit gegenüber der unheiligen Sinnenwelt beilegte, führte weiter sogar dazu, daß die Ehe wie die Familie für überflüssig, störend und unheilig erklärt wurde, daß es völlig consequent für geboten erachtet ward, alsbald in den Wald zu ziehen und der Welt von vornherein zu entsagen. Das Gesetzbuch der Priester gestattet dies bereits, jedoch als Ausnahme: der Brahmatscharin (S. 137) könne, nachdem er seine lange Lehrzeit vollendet, auch sogleich als Einsiedler und Büßer in den Wald ziehen[1]. Gewiß die große Mehrzahl konnte solchen Geboten nicht Folge leisten und hat ihnen keine Folge geleistet. Aber die Zahl der Büßer war, so weit wir sehen können, bald nach dem Jahre 600 v. Chr. nicht unbedeutend, und die Menge erkannte das hervorragende Verdienst derer an, welche in den Wald zogen. Sie betrachtete die Büßer mit Ehrfurcht. Und noch heute wird bemerkt, daß die Hindu in den späteren Lebensjahren, wenn die Zeit näher kommt, den Lohn oder die Strafe des Vollbrachten zu empfangen, mit verdoppeltem Eifer den religiösen Pflichten sich hingeben.

Das Ramajana beschreibt die Einsiedeleien und das Leben der Büßer in der Wildniß. Da sind einige, welche stets unter freiem Himmel leben, andere, die auf den Gipfeln der Berge hausen, andere, die auf den Opferplätzen schlafen oder auf der nackten Erde oder gar nicht schlafen; solche, die nur einen Monat im Jahr, solche, die nur Reis mit den Hülsen essen, solche, die sich nur durch rauhe Kost, durch Blätter oder Wasser allein ernähren, und solche, die gar nicht essen, die nur von der Luft, von den Strahlen der Sonne und des Mondes leben. Einige wiederholen stets den Namen desselben Gottes, andere lesen unausgesetzt den Veda; die meisten tragen Kleider von Baumrinde, andere beständig nasse Kleider; andere sind bis zum

---

1) Manu 6, 38.

Halse im Wasser; andere haben Feuer an jeder ihrer vier Seiten und die Sonne über ihrem Kopfe; andere stehen beständig auf einem Bein, andere auf der Spitze ihrer großen Zehe; andere stehen auf dem Kopfe, andere hängen mit den Fersen an Baumzweigen [1]). Die Exercitien der Asceten waren demnach wol bereits über die Vorschriften des Gesetzbuches hinaus gesteigert, als diese Stelle des Ramajana verfaßt oder erweitert wurde.

Von dem Begriff des heiligen Geistes aus, welcher ihnen ohne jede materielle Beimischung, welcher der abstrakte Gegensatz der Natur ist, hatten die Brahmanen gefunden, daß es dem Menschen zieme, seine geistige Seite über die sinnliche zu erheben. Je reizbarer die Nerven, je empfänglicher die Sinne, je glühender Leidenschaften unter diesem Himmel und in diesem Volk waren, desto energischer war die Reaktion des Spiritualismus gegen den Sensualismus, desto höher wurde die Forderung gespannt, der Sinne und des Körpers Herr zu werden, die Sinne zu vernichten. Freilich war auch die materielle Welt aus dem Brahman hervorgegangen; auch die stoffliche Natur war ihm entströmt. Aber sie war die Trübung des reinen Brahman; nur die unsinnliche Seite der Welt, nicht die stoffliche war das reine Brahman. So waren den Brahmanen diese beiden Momente, die stoffliche und geistige Seite, wiederum vollständig auseinandergefallen. Damit war denn die ethische Aufgabe nicht, die sinnliche Welt nach den Zwecken des Geistes einzurichten, die Seele zur Herrschaft über den Körper zu erheben und die sinnliche Aktion durch den Geist zu reinigen, sondern die Vernichtung der sinnlichen Elemente durch die Seele, das Abthun und Zerbrechen des Körpers, die Ascese. Aus der absoluten Vernichtung der materiellen Existenz des Menschen sollte sein wahres intellektuelles Sein, sollte sein wahres Wesen, d. h. das Brahman hervorgehen; nur nach völliger Vernichtung des Sinnenlebens, des Körpers, sollte sich der Mensch in den reinen Geist versenken können. Da dieser reine Geist jedoch nur als Negation der Natur und der Welt gedacht werden konnte und gedacht wurde, da ihm nur die Eigenschaft beigelegt war, nicht Materie zu sein, so war die Forderung, das Brahman und nichts als das Brahman zu denken, in der That nichts Geringeres als die Aufgabe, einerseits der beständigen Abweisung und Vermeidung jeder bestimmten einzelnen Anschauung, andererseits der Hervorbringung

1) Talboys Wheeler hist. of India 2, 247.

der Vorstellung einer unbestimmten und unbestimmbaren Einheit, der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt und der Natur gegenüber. Die Vorstellung der Einheit, welche von der Vielheit, die sie umfaßt, völlig absieht, ist nichts als das Starren in's Leere. Damit wurde neben der Negation des leiblichen auch die des geistigen Lebens gefordert, d. h. nichts Geringeres, als die leibliche und geistige Selbstvernichtung des Menschen.

Die Lehre vom Brahman mit den praktisch-ethischen Forderungen, welche sie in sich schloß, mit dem Gebot der Fügsamkeit in die bestehende Weltordnung, der Zähmung der Sinne und der Entsagung, endlich der ascetischen Vernichtung des Körpers, der bittersten Grausamkeit gegen sich selbst und des zartesten Mitgefühles für Pflanzen und Kühe, stand in hartem Gegensatz zu den früheren Lebensmotiven der Inder, zu den Jahrhunderten des Heldenlebens. Von der alten Thatkraft, dem alten kriegerischen Leben, dem alten Heldenthum sollte nichts übrig bleiben und ist in der That trotz ernster Versuche anderer Bahnen schließlich nichts übrig geblieben, als der Muth des langsamen Selbstmordes auf dem Wege der Kasteiung, als die Bravour der Ascese, in welcher die Inder von keinem Volke übertroffen worden sind, welche in den folgenden Jahrhunderten noch gesteigert wurde und immer phantastischere Formen annahm.

6. Staat und Recht der Inder.

Die Forderungen der neuen Lehre umfaßten den gesammten Umkreis des Lebens. Die Fixirung der ständischen Gliederung griff tief in die Kreise der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates ein; die alten Vorschriften der Reinhaltung waren dem neuen Systeme gemäß erweitert und zu Sühn- und Bußordnungen umgewandelt worden, welche das tägliche Leben fast bei jedem Schritte berührten; die ethischen Anschauungen der alten Zeit hatten einem neuen Ideal des Gott wohlgefälligen Lebens den Platz räumen müssen. Konnten einer so weitgreifenden Veränderung der socialen, der religiösen, der sittlichen Grundlagen des Lebens gegenüber die alten Gewohnheiten der Stämme, welche der Familie, dem Erbe, dem Mein und Dein bisher Maß und Regel gegeben, konnten die herkömmlichen Ahndungen der Vergehen und Verbrechen unverändert fortbestehen? Ehe und Erbe mußten doch nun dem System der

Kasten entsprechend geordnet werden; die Strafe mußte nach dem Range der Kasten, nach der religiösen Sünde, welche in jedem Verbrechen lag, abgemessen werden; die Rechtspflege mußte Rücksicht auf das neue religiöse System nehmen, welches Handlungen, die bis dahin für erlaubt gegolten hatten, als Verbrechen erscheinen ließ. Auch das Königthum hatte nunmehr Pflichten gegen die Brahmanen, gegen den neuen Glauben zu vollziehen; die Autorität des Staates, die Strafgewalt, sollte Partei für den wahren Glauben, für die Interessen der Priester, für die Aufrechterhaltung der von Gott vorgeschriebenen Ordnung nehmen. In den Kreisen der Brahmanen konnte gewiß ein lebhaftes Verlangen nicht ausbleiben, die Rechtsordnung des Staats auf die göttliche Weltordnung zu gründen, den Staat auf allen seinen Gebieten dem Wesen des Brahman gemäß einzurichten. Die hergebrachten Observanzen und Rechtsgewohnheiten, die Gebräuche der Familien, Geschlechter und Landschaften mußte man mit der neuen Lehre in Uebereinstimmung zu bringen suchen; man konnte kaum unterlassen, eine Regel der rechten Sitte, des rechten Brauches, des rechten Lebens, welche dem göttlichen Wesen und Willen entsprächen, aufzustellen, ein Vorbild zu zeichnen, wie sich der Mensch, die Familie, der Staat in allen Stücken dem Wesen des Brahman gemäß zu verhalten hätten. Wurden die Gebote, welche sich aus dem System der göttlichen Weltordnung ergaben, zu einer einheitlichen Norm zusammengefaßt, durch ein allgemeingültiges Schema dargelegt und auf diese Weise über jeden Zweifel und Widerspruch erhoben, so kamen die Brahmanen damit auch über die Differenzen hinaus, welche in ihrer eigenen Mitte über diesen und jenen Punkt nicht ausbleiben konnten und, wie die Brahmana zeigen, in den Priesterschulen nicht ausgeblieben waren. Uebereinstimmende Vorschriften, ein großer achtunggebietender Kanon des Rechts und der Sitte mußten überdies der Stellung der Brahmanen zu Gute kommen; ihr Auftreten wurde dadurch fester und geschlossener und der Erfolg viel sicherer.

Die Priesterschaften der einzelnen Gebiete werden damit begonnen haben, auf die Gebräuche und Gewohnheiten derselben im Sinne der neuen Lehre Einfluß zu üben und sie zu modificiren; sie werden dann dazu übergegangen sein, die Gewohnheiten des Familienrechts, den Brauch der Ehe und des Erbes, die Rechte und Pflichten der Kasten aufzuzeichnen. Daß bei solchen Aufzeichnungen die hergebrachte Sitte sogleich im Sinne der Priesterschaft umgestaltet wurde,

konnte nicht ausbleiben. Aufzeichnungen dieser Art als Normen für gewisse Lebensgebiete sind uns in den sogenannten Grihja-Sutra und Dharma-Sutra, in den Büchern der Gebräuche und Gesetze erhalten[1]). Aus den ältesten Aufzeichnungen der im priesterlichen Sinne umgestalteten und systematisirten Gewohnheiten des Rechts und der Sitte, aus Sammlungen und Ueberarbeitungen derselben durch verschiedene Priesterschulen erwuchs den Brahmanen endlich ein Gesetzbuch, welches das bürgerliche wie das religiöse Leben umfaßte und allen Verhältnissen das ideale Schema vorzeichnete, nach welchem dieselben im Sinne des Priesterthums, d. h. dem göttlichen Willen gemäß geordnet sein sollten. Dies Gesetzbuch trägt den Namen Manu's, des ersten Menschen, des Stammvaters.

Es ist oben ausgeführt, daß der Sieg der Brahmanen, des neuen Glaubens und der neuen Sittengebote am frühesten in den Gebieten zwischen der Jamuna und dem Ganges, im Lande der Bharata, der Pantschala, der Matsja und Çurasena erfolgt ist. War das Ansehen der Brahmanen hier zuerst zu voller Geltung gekommen, so konnten sie hier auch am frühesten auf die Gewohnheiten und Rechtsordnungen Einfluß üben, so trat hier wol auch das Bedürfniß einer umfassenden Regelung des Lebens nach brahmanischer Anschauung am stärksten hervor. „Das Land zwischen der Sarasvati (heut Sersuti) und der Drischadvati (heut Caggar) hatten die Götter (devata) erschaffen; darum gaben ihm die Weisen den Namen Brahmavarta"; so heißt es im Gesetzbuch. Die Gewohnheit (atschara) Brahmavarta's, welche in diesem Lande in ununterbrochener Folge besteht, ist dem Gesetzbuch die gute Gewohnheit, das rechte Gesetz. Hieraus folgt wol, daß die unter dem herrschenden Einfluß der Brahmanen in diesem Gebiete gebildeten Observanzen den Vorschriften des Gesetzbuches zu Grunde liegen. An Brahmavarta grenzt, wie das Gesetzbuch sagt, Brahmarschideça, d. h. das Land der Brahmaheiligen; es begreift das Gebiet der Kuru (Kurukschetra) und das der Pantschala, Matsja und Çurasena. Von einem in diesem Lande geborenen Brahmanen sollen alle Menschen den rechten Wandel auf Erden erlernen. Das Land der Mitte (Madhjadeça) reicht nach dem Gesetzbuche von Vinaçana im Westen bis Prajaga, d. h. bis zum Zusammenfluß der Jamuna und des Ganges; die Geltung des Gesetzes aber soll sich vom Vindhja

1) M. Müller history of anc. sanskrit lit. 133 seqq. 200 seqq. Lassen ind. Alterth. 2, 80. Johaentgen Gesetzbuch des Manu S. 108. 163.

zum Himalaja, vom westlichen bis zum östlichen Meere, über das ganze Arjavarta (d. h. das Land der Arja) erstrecken; „wo die schwarze Gazelle heimisch sei, könne überall ein wirksames Opfer gebracht werden"; in diesem Lande sollen die Dvidscha wohnen; „der Çudra, welcher seine Nahrung hier nicht findet, mag anderswo wohnen[1])".

Selbstverständlich erklärt das Gesetzbuch die Offenbarung (Çruti), den dreifachen Veda, für die Hauptquelle des Rechts. Die zweite Quelle ist das unvordenkliche Herkommen, die Gewohnheit (Smriti) der Guten, welche mustergültig in Brahmavarta vorhanden ist; in dritter Linie stehen die Aussprüche der alten Priester und Weisen, die dann auch zum Theil namentlich angeführt und citirt werden, des Vasischtha, Atri, Gautama, Bhrigu und Çaunaka[2]). Das Gesetzbuch will auch sonst die alten Observanzen und Rechtsgewohnheiten nicht völlig über den Haufen stoßen; vielmehr sollen alle Gebräuche der Familien, Geschlechter und Landschaften in Geltung bleiben, vorausgesetzt, daß sie mit dem Gesetzbuche nicht in Widerspruch ständen[3]). Kluger Weise waren die Brahmanen bereit, sich mit dieser laxeren Form der Einheit zu begnügen; schonte man so des lokalen Lebens, so durfte man hoffen, in den Hauptsachen desto leichter und rascher durchzudringen. Diese Rücksicht auf das lokale Rechtsleben wird dadurch aufgewogen, daß das Gesetzbuch auch die religiösen Pflichten, die Sitte und den Kultus, die gesammte Staatsordnung in sein Bereich zieht, daß es allen diesen Gebieten das Schema vorhält, nach welchem sie im Sinne des Priesterthums geregelt sein sollen. Es ist über die Doktrin ebenso ausführlich wie über die Praxis; es enthält die Strafen des Himmels wie die Strafen der Erde, die Anordnung der Sühnungen und Bußen wie Vorschriften über den Marktverkehr, die Grundsätze einer tüchtigen Staatsverwaltung wie die Schilderung der Hölle, die Regeln des brahmanischen Lebens wie die einer guten Kriegführung, den Spruch des irdischen und des unterirdischen Richters. Es begnügt sich nicht mit der Aufstellung der Rechtsregel, mit den Geboten der sittlichen Pflicht, es nimmt in

---

1) Manu 2, 17. 18. 21—23. 24. — 2) Manu 3, 16. 8, 140. Wenn Vasischtha und Çaunaka als Gesetzgeber nicht die alten Rischi und angeblich traditionelle Aussprüche derselben bedeuteten, sondern jener Name etwa auf das Vasischtha-dharma-çastra, dieser auf den Lehrer der Açvalajana ginge, so würden diese Citate wie viele andere Stellen Interpolationen sein, die des Çaunaka keine allzuspäte, da M. Müller diesen Çaunaka um 400 v. Chr. setzt; hist. of anc. sanskrit lit. p. 242 seqq. — 3) Manu 8, 41. 46.

seine Satzungen auch den Sittenspruch, eine Menge von Sprichwörtern und Klugheitsregeln auf; es zeigt nicht nur, wie der Himmel erworben wird, sondern auch, wie man sich in Gesellschaft zu benehmen hat; auf das System der Wiedergeburten läßt es ein Compendium der Diplomatie folgen. So giebt dies Gesetzbuch ein frappantes Zeugniß von jener Mischung des indischen Wesens aus abenteuerlicher Phantasie und scharfer Distinktion, von verschwimmender Nebelhaftigkeit und ängstlicher Systematik, von verstiegener Theorie und schlauer Klugheit, von gesundem Sinn und raffinirter Reflexion.

Läßt sich aus jenen Andeutungen über die Gewohnheiten Brahmavarta's und die Brahmanen Brahmarschideça's das Gebiet, in welchem das Gesetzbuch entstanden ist, mit leidlicher Sicherheit erkennen, so folgt aus der Einleitung desselben, nach welcher der heilige Bhrigu das Gesetz vorträgt, „das ihm Manu auf seine Bitte eröffnet hat“, und aus dem Schlusse, an welchem wiederholt wird: „das sei das von Bhrigu verkündete Gesetz“ [1]), daß diese Sammlung der brahmanischen Vorschriften, welche in demselben vorliegt, uns in einer Form und Redaktion aufbehalten ist, welche es in der Priesterschule erhielt, die sich von Bhrigu ableitete, die sich an das alte Sängergeschlecht der Bhrigu angeschlossen hatte [2]). Schwerer ist es, die Zeit zu bestimmen, in welcher der Kern dieser Gesetzsammlung etwa zum Abschluß gekommen sein wird. Auch abgesehen von der Einleitung und dem Schluß, die mit dem Körper in gar keinem Zusammenhange stehen, bildet das Gesetzbuch keine geschlossene Einheit; es enthält über dieselben Gegenstände kürzere und ausgeführtere, mildere und härtere Regeln, was für eine allmälige Entstehung der Sammlung spricht, die ja auch, wie bemerkt ist, in der Natur der Sache liegt. Außer den Gesetzen, welche Manu's Namen tragen, wird eine Zahl anderer Gesetzbücher erwähnt, welchen zum Theil ebenfalls Namen von Heiligen der alten Zeit vorgesetzt sind [3]). Bekannt sind

1) Manu 1, 119. 12, 126. — 2) Es gab eine Brahmanenschule, die Manava, die zu den Madhjandina gehörte, deren Grundbuch der schwarze Jadschus war. Johaentgen schließt aus dem Namen Manava, daß es insbesondere die Redaktion dieser Manava-Schule sei, in der diese Gesetze uns vorliegen, daß Manu's Gesetzbuch thatsächlich das Gesetzbuch der Manava sei. Nach der Tradition der Inder sollen drei Redaktionen des Manu vorhanden sein, deren eine 4000 Verse zähle. Die bisher an's Licht gekommene, uns zugängliche hat nur 2285 Verse. — 3) Johaentgen a. a. O. S. 108. M. Müller hist. of anc. sanskrit lit. p. 134.

Sammlungen von Vorschriften unter den Namen des Vasischtha, Gautama, Narada, Jadschnavalkja, Baudhajana. Die älteste von diesen, die nach dem Jadschnavalkja aus dem Geschlechte Vadschasani genannt ist, gehört den östlichen Gebieten des Ganges, dem Reiche von Mithila an; ihre Grundlage bildet eine Lehre, die erst im vierten Jahrhundert v. Chr. entstanden ist; das System der Mischkasten und das Handelsrecht ist in ihr weiter entwickelt, als in der nach Manu genannten Sammlung; es wird unten erhellen (Buch 6, 8), daß sie nicht über das Jahr 300 v. Chr. hinaufgerückt werden kann [1]); in ihr wie in den übrigen Sammlungen wird eine ansehnliche Zahl der Vorschriften aus Manu's Gesetz wörtlich wiederholt. Da dieses den Wohnsitz der Arja, wie wir sahen, auf das Land nördlich des Vindhja beschränkt, so werden wir hieraus abnehmen können, daß diese Anschauung einer Zeit angehört haben muß, zu welcher die Arja noch nicht an den Küsten des Dekhan festeren Fuß gefaßt hatten. Diese Ausbreitung der Arja im Süden des Vindhja hat, wie sich unten zeigen wird, nach dem Jahr 600 v. Chr. ihren Anfang genommen. Die Staaten am Ganges finden wir bald nach demselben Jahre vollständig dem brahmanischen Gesetz, den Vorschriften der Gesetze des Manu gemäß geordnet; ja, wir treffen sogar in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts mehrfach auf eine strengere Praxis bezüglich der Heirathen außerhalb des eigenen Standes und eine strengere Uebung der Ascetik, als das Gesetzbuch verlangt. Die Schlußfolge wird somit nicht abzuweisen sein, daß die entscheidenden Vorschriften, welche uns in demselben vorliegen, etwa um das Jahr 600 v. Chr. zusammengestellt und niedergeschrieben worden sein werden [2]).

1) Vgl. Stenzler Indische Studien 1, 236. 246. Lassen a. a. O. 1², 999. — 2) Buddha's Wirksamkeit fällt, wie unten erhellen wird, in die Zeit von 585 bis 543 v. Chr. Nach den Sutra der Buddhisten ist das brahmanische Gesetz durchgeführt; ja, es gelten sogar auf den im Text angedeuteten Gebieten strengere Vorschriften, als die der Gesetze des Manu. Das „Gesetz" wird in den Legenden der Buddhisten selbst citirt, z. B. Burnouf introduct. à l'histoire du Bouddh. p. 133 vgl. Manu 2, 233. Freilich besitzen wir die alten Sutra der Buddhisten erst in der Form, welche sie im dritten Jahrhundert v. Chr. erhielten; aber Buddha's gesammtes Auftreten beruht auf der Voraussetzung des durchgeführten brahmanischen Systems, der Herrschaft der Lehre und der Praxis desselben. Das Kastensystem ist von den Brahmanen im Gegensatze zum Buddhismus nicht gemildert, sondern erweislich geschärft worden. Auch wird die Schilderung der vorhandenen Rechts- und socialen Zustände in den Sutra der Buddhisten am wenigsten als erfunden zu beargwöhnen sein. Während das Gesetzbuch konstant nur drei Veda kennt (vgl. Manu 4, 124), citiren die Sutra

Die Einleitung dieser Gesetzsammlung gehört freilich einer späteren Zeit an. Zu Manu, welcher in einsamem Nachdenken sitzt,

---

stets vier Veda. Bei Manu wird nur einmal (11, 33) der Sprüche des Atharvan gedacht; der Atharvaveda scheint demnach später zu sein, als Manu's Gesetz. In den buddhistischen Sutra wird der Kultus des Çiva als ein sehr gebräuchlicher sehr häufig erwähnt (Burnouf l. c. p. 131); das Gesetzbuch kennt diesen Namen und Gott gar nicht. Aus den Nachrichten der Griechen erhellt ferner, daß gegen das Ende des vierten Jahrhunderts der Dienst des Vischnu-Krischna sehr weit verbreitet war. Das Gesetzbuch hat den Namen des Vischnu einmal und zwar in der Schlußpartie (12, 107—126), welche mit dem Körper des Gesetzbuches sehr wenig zusammenhängt, und zwar auch an dieser Stelle nur in derselben Auffassung wie im Rigveda (12, 121). Während um das Jahr 500 v. Chr. Ceylon von den Arja besetzt wird, während das südliche Mathura schon früher gegründet ist, erstreckt sich die Lokalkenntniß der Gesetze Manu's nach Süden im Grunde nicht über den Vindhja; nur in einer ganz allgemein gehaltenen Völkeraufzählung werden die Odra und Dravida genannt (10, 44) und endlich die Andhra als eine unreine Kaste (10, 36. 49); umsomehr hätten die Reiche Mathura und Kerala erwähnt werden müssen, wenn sie bestanden hätten. Das Gesetzbuch erwähnt den Njaja (die Logik), das System der Mimansa, freilich nur in der verdächtigen Schlußpartie (12, 109. 111), nicht die Buddhisten. Zwar kommen Ausdrücke vor (2, 11) wie Leugner (Nastika), Vedaspötter (Vedanindaka); aber wir wissen auch, daß bereits vor Buddha die Sankhjalehre die Götter nebst den Veda leugnete. Ich kann deshalb auch Johaentgen (der das Gesetzbuch zwischen 500 und 350 v. Chr. setzt) zugeben, daß sich Keime und Analogien der Sankhjalehre in demselben, insbesondere in der in der Einleitung gegebenen Lehre von den Elementen und Eigenschaften (1, 74—78) finden; die Zeitbestimmung erleidet dadurch keine Aenderung. Bemerkt zu werden verdient, daß im Gesetzbuche die Könige und Helden des Epos durchaus nicht erwähnt werden, wohl aber Königsnamen, welche in den Veda vorkommen: Vena, Nahuscha, Pidschavana, Sumukha, Nimi, Prithu (Manu 7, 41. 42. 9, 44. 66), woraus geschlossen werden muß, daß das Gesetzbuch früher zum Abschluß gekommen ist, ehe die Ueberarbeitung des Epos im priesterlichen Sinne vollendet oder wenigstens Gemeingut geworden war. M. Müllers Satz, daß die anushtubh çloka erst in den letzten Jahrhunderten v. Chr. gebraucht worden sei, würde doch nur die vorliegende Form, nicht die Vorschriften selbst treffen, und Goldstücker ist der Meinung, daß die erwähnte Versform weit älteren Datums sei. Wie dies sei, man wird nicht leugnen können, daß dem metrischen Manava-dharma-çastra ein ungebundenes Dharma-Sutra zu Grunde liegen kann. Daß die ältesten Grihja-Sutra und Çrauta-Sutra älter sind, als die ersten Dharma-Sutra, ist zuzugeben; daraus folgt doch aber nicht der moderne Ursprung der letzteren. Eine durchgebildete Civilisation, wie sie uns die Philosophie und Grammatik der Inder vor Buddha, die Sutra der Buddhisten, die Berichte der Griechen zeigen, war sicher nicht ohne systematischen Kanon gerade für die Lebensfragen der Brahmanen. Sie bedurften der Staatsgewalt und konnten diese nicht ohne Richtschnur lassen. Wie der Zustand Indiens, wie ihn Buddha findet, ohne solche

kommen die zehn großen Heiligen (das Gesetzbuch nennt: Maritschi, Atri, Angiras, Pulastja, Pulaha, Kratu, Dakscha, Vasischtha, Bhrigu, Narada [1]), und sagen: „Du allein, o Herr, kennst die Bestimmung der reinen und unreinen Kasten, den wahren Sinn dieser universalen Ordnung, welche durch sich selbst besteht; würdige uns, uns dieselbe mit Genauigkeit und nach der Reihenfolge zu erklären.“ Hierauf erzählt Manu den Heiligen zuerst die Schöpfungsgeschichte. Das höchste Wesen habe zuerst das Wasser hervorgebracht und schöpferischen Samen in dasselbe gelegt. Dieser Same wurde ein Ei, glänzender als Gold und leuchtender als die Sonne, und in diesem Ei wurde das höchste Wesen in der Form des Brahman geboren. Danach ließ das Brahman das Ei sich theilen und bildete aus dem Ei die Erde und den Himmel und die großen Wasser. Dann theilte es sich selbst in Mann und Weib, und die männliche Hälfte (der Brahman, Viradsch) brachte mich, den Manu, hervor, der ich alle Dinge bildete und die zehn Rischi und die sieben Manu hervorbrachte, die die Wesen schufen, die belebten, und die Pflanzen. Dann habe das höchste Wesen ihn (den Manu) das Gesetzbuch auswendig lernen lassen; er habe es den großen Heiligen mitgetheilt und es dem Bhrigu gelehrt. Bhrigu werde dasselbe vortragen. Darauf ergreift Bhrigu das Wort und sagt: „Lernt nun das Gesetz von mir, wie es mir Manu auf meine

---

Richtschnur für Fürsten und Richter sich gebildet haben sollte, wäre absolut unbegreiflich. Müller selbst stellt den Satz auf, daß die Unterscheidung von Çruti und Smriti vor Buddha liege, daß gerade die vor ihm bereits Mantra und Brahmana umfassende Çruti den Anstoß zur Reform Buddha's gegeben; hist. of anc. sanskrit lit. p. 78 seqq. p. 86. 107. 135. Schrieb Çaunaka, wie Müller deducirt, um das Jahr 400 v. Chr. seine Sutra zur Erleichterung des Verständnisses der Brahmana, Açvalajana um 350 v. Chr. die Sutra der Gebräuche und Panini um dieselbe Zeit seine Grammatik, so waren unzweifelhaft den Brahmanen viel wichtigere Dharma-Sutra bereits vor dieser Zeit geschrieben, und werden hierdurch die oben angeführten, dem Inhalt des Gesetzbuches entnommenen Gründe meines Erachtens lediglich unterstützt. Von diesem Inhalt, von den wesentlichen Vorschriften könnten für einen jüngeren Ursprung zwei oder drei Verbote (Manu 4, 102. 114. 8, 363) geltend gemacht werden, die gegen buddhistisches Wesen erlassen sein, aber auch andere Heterodoxie im Auge haben können; ferner die Erwähnung des Namens Javana. Die Javana werden in einer Aufzählung von Völkern, welche durch Unterlassung der heiligen Gebräuche herabgekommen seien, neben den Odra, Dravida, Kambodscha, Darada, Çaka und Pahlava genannt (10, 44). Auch vorausgesetzt, daß dies Verzeichniß aus älterer Zeit stamme, konnten die Javana hier sehr leicht später zur Vervollständigung eingeschoben werden. — 1) Manu 1, 35. Vgl. S. 25.

Bitte eröffnet hat." Bhrigu erzählt dann zunächst, wie die sieben Manu jeder in seinem Zeitalter die verschiedenen Wesen geschaffen, und trägt die Lehre von den vier großen Weltperioden (S. 54), von der Entstehung der vier Kasten, von der Hoheit der Brahmanen vor[1]).

Es ist eine wol ziemlich späte Form der brahmanischen Kosmologie, welche in dieser Einleitung vorgetragen wird. Von dem Manu des Rigveda, dem Stammvater der Arja, ist nicht mehr die Rede; er ist in dem priesterlichen System zum ersten Wesen neben Brahman, zum Weltbildner erhoben. Er heißt jetzt Manu Svajambhu, d. h. der durch sich selbst seiende Manu, und schafft nun aus sich die zehn Rischi, die sieben anderen Manu, welche die lebenden Wesen und Pflanzen schaffen. Die sieben Manu werden sämmtlich mit besonderen Beinamen bezeichnet; der siebente trägt den Namen des alten Manu; er heißt Vivasvats Sohn: Vaivasvata (S. 23). Hatte Manu Svajambhu das Gesetz bereits den großen Heiligen, zu deren Zahl Bhrigu gehört, mitgetheilt, hatte er es diesem besonders gelehrt, so war es überflüssig, daß die großen Heiligen den Manu noch einmal darum befragten. Ebensowenig als an diesem stößt sich das Gesetzbuch an dem noch schwereren Widerspruche, daß es, obwol vom ersten Manu oder von Brahman selbst herrührend, sich auf die Gewohnheiten der Landschaften und Geschlechter, auf Aussprüche des Vasischtha, Atri, Gautama, des Bhrigu selbst stützt, ja ausdrücklich beruft. Es erklärt sich dies übrigens dadurch, daß die Einleitung im Text des Gesetzbuches vollständig vergessen bleibt.

Der Text des Gesetzbuches zeigt uns das Staatswesen am Ganges auf einem vorgerückten Standpunkt. Das Königthum, durch die Führung der auswandernden Scharen, im Kampfe gegen die alten Bewohner, im Kampfe der neugegründeten Staaten untereinander emporgekommen, hat diese gebietende Stellung behauptet, zu absoluter Machtfülle erweitert. Es ist im Vollbesitz despotischer Gewalt. Die brahmanische Theorie hatte diese nicht erschüttert, vielmehr wol, wie bemerkt ist, erweitert und verstärkt Die Brahmanen verlangten freilich, daß der König Kultus, Recht und Sitte nach ihrer Anschauung, nach ihren Forderungen regele; sie legten ihm freilich Pflichten und Rücksichten gegen ihren Stand auf; aber sie bedurften ihrerseits auch sehr wesentlich der Unterstützung der Staatsgewalt,

1) Manu I, 1—78. 119. 12, 126. Die vier Weltperioden werden auch im Kaushitaki-Brahmana erwähnt, bei M. Müller hist. of anc. sanskr. lit. p. 412.

um mit ihren Forderungen den anderen Ständen gegenüber durchzubringen. Ihre Lehren von der Unterwerfung unter das Geschick der Geburt, vom duldenden Gehorsam, vom stillen und fügsamen Leben, verbunden mit jener Hinweisung auf die Strafen nach dem Tode, von den kommenden Uebeln, waren sehr geeignet, die Macht der Könige zu erhöhen, Energie, Selbstständigkeit der Gesinnung und Haltung, Kühnheit und Unternehmungslust in den Kasten der Kschatrija und Vaiçja erschlaffen zu lassen. Das Interesse am Jenseits und die Beschäftigung mit der Zukunft mußten dadurch allmälig stärker werden, als die Theilnahme am Diesseits und die Sorge für die Gegenwart. In solchen Zuständen wird die Welt willig denen überlassen, die einmal deren Regierung in der Hand haben. Bei allmälig eintretender Entnervung des Volkes durch solche Lehren und Sorgen hatte das Königthum leichtes Spiel. Es mochte so willkürlich schalten, als es wollte; in schwachen und der That entwöhnten Bevölkerungen ist das Bedürfniß der Ordnung und des Schutzes so groß, daß nicht blos Gewaltthaten gegen Einzelne, sondern auch der Druck, welcher das Ganze trifft, um der Sicherheit willen ertragen werden, welche die Gesammtheit im Uebrigen genießt.

Das Gesetzbuch vergleicht die Könige mit den Göttern. „Wer durch sein Wohlwollen die Güter des Glücks verbreite, durch seinen Zorn den Tod gebe, durch seine Tapferkeit den Sieg entscheide, vereinige gewiß die ganze Majestät der Welthüter in sich [1]." Brahman schuf den König, sagt das Gesetzbuch, indem er Theile von der Substanz der acht Welthüter nahm, welche der König nun in seiner Person vereinigt [2]). „Wie Indra das glänzende Firmament ist, so übertrifft der König an Glanz alle Sterblichen; wie Indra vier Monate lang Wasser vom Himmel gießt (vier Monate rechneten die Inder am Ganges die Regenzeit), soll er sein Volk mit Wohlthaten überschütten. Wie Surja (der Sonnengott), strahlt der König in alle Augen und Herzen; niemand vermag ihm ins Antlitz zu sehen. Wie Surja durch seine Strahlen acht Monate lang die Feuchtigkeit aus der Erde zieht, so mag der König die gesetzmäßigen Steuern von seinen Unterthanen ziehen. Wie Vaju (S. 39) die Erde und alle Kreaturen umfliegt und in sie eindringt, so soll die Macht des Königs überall hindringen. Wie Jama in der Unterwelt ist der König der Herr der Gerechtigkeit; wie Jama, wenn die Zeit gekommen ist,

1) Manu 7, 4—11. — 2) Manu 5, 96.

Freunde und Feinde richtet, die, welche ihn verehren, und die, welche ihn verachten, so soll der König über seine Unterthanen richten. Wie Varuna die Schuldigen verstrickt und festhält, so soll der König die Verbrecher gefangen halten. Wie Agni ist der König das heilige Feuer; er soll mit seinem Zornesfeuer alle Verbrecher, ihre Familien mit Hab und Gut und Heerden vernichten und unerbittlich gegen seine Minister sein. Wie die Menschen sich beim Anblick des Mondgottes (Tschandra) freuen, so erfreut sie das Angesicht des guten Herrschers; wie Kuvera Ueberfluß verbreitet, so segnet der günstige Blick des Königs mit Gütern[1]). Niemals darf der Herrscher verachtet werden, auch wenn er noch ein Kind ist; denn es wohnt eine große Gottheit in dieser menschlichen Form[2])." Auch die vier Weltalter repräsentirt der König nach Manu's Gesetz. Von dem Schlafen oder Wachen des Königs, von seiner Aktion hängt es ab, in welchem Zustande sich das Land befindet. Wenn der König das Gute thut, so ist Kritajuga (die Periode der Vollkommenheit); wenn er mit Energie handelt, so ist Tretajuga (die Periode der Opferfeuer); wenn er aufwacht, Dvaparajuga (die Periode des Zweifels); wenn er schläft, Kalijuga (die Periode der Sünde[3]). Wir haben Vergötterung der Könige in noch stärkeren Formen bereits in den Inschriften der Tempel und Paläste Aegyptens kennen gelernt; sie wird überall eintreten, wo dem Gebote des Herrschers nur die Ohnmacht rechtloser Unterthanen gegenübersteht, wo Leben und Tod von dem Winke des Königs abhängt, am meisten da, wo eine angeblich den Geboten des Himmels entnommene göttliche Ordnung auf Erden durch den Staat realisirt werden soll und zur Handhabung derselben keine Institutionen, sondern nur die Person des Königs als einzige Inkarnation aller Macht vorhanden ist.

Wie hoch die Brahmanen die Heiligkeit und Würde des eigenen Standes über den der Kschatrija stellten, das Gesetzbuch macht keinen Versuch, das Königthum in die Hände der Brahmanen zu bringen. Es bestimmt, daß die Könige dem Stande der Kschatrija angehören müssen; es überläßt dasselbe den Kschatrija[4]), ohne den Widerspruch zu empfinden, daß dadurch dem Mitgliede eines untergeordneten Standes die Herrschaft über die Erstgeborenen des Brahman gegeben wird. Es lag in der Anschauung der Brahmanen, daß jedem

1) Manu 9, 304—309. — 2) Manu 7, 8. — 3) Manu 9, 301. 302. — 4) z. B. Manu 7, 2.

Stande eine bestimmte Obliegenheit zukomme. Die Kschatrija sollten die übrigen Stände schützen; der oberste Schutzherr mußte demnach diesem Stande angehören. Aber das Gesetzbuch geht auch nicht darauf aus, diese Königsherrschaft der Kschatrija in festere Grenzen zu Gunsten der Brahmanen einzuschließen. Den Königen wird lediglich Gehorsam gegen das Gesetz der Priester empfohlen; der Stand der Brahmanen wird vorzugsweise zu den Beamtungen geeignet erklärt, ohne daß die übrigen Dvidscha von denselben ausgeschlossen würden. Es wird dem Könige ferner gerathen, sich vorzugsweise mit Brahmanen über die Angelegenheiten des Staates zu berathen, es vorzugsweise den Brahmanen zu überlassen, an seiner Stelle Recht zu sprechen [1]). Für die großen Opfer soll er einen Brahmanen als seinen Vertreter, Purohita, für die häuslichen Andachten und täglichen Gebräuche einen Kapellan (Ritvidsch) halten.

Der brahmanischen Weltanschauung gemäß ist die Erhaltung der bestehenden Ordnung die vornehmste Pflicht des Königs. Er muß dafür sorgen, daß alle Geschöpfe die ihnen zugetheilte Bestimmung, ihre Pflichten erfüllen. Weiter hat der König seine Unterthanen, ihre Personen, ihr Eigenthum und ihre Rechte zu schützen. Er soll die Guten belohnen, die Bösen bestrafen. Die erste Pflicht des Königs ist Gerechtigkeit. Das Gesetzbuch versteht darunter zunächst die Aufrechterhaltung der Autorität und Ordnung durch Abschreckung, scharfe Repression und harte Ahndung. Die Strafgewalt erscheint dem Gesetzbuch als der beste Theil des königlichen Amtes. Der König soll sich vorzugsweise mit dem Gerichte beschäftigen und unnachsichtlich strafen. Die durch die Strafe zu übende Abschreckung ist dem Gesetzbuch Prinzip des peinlichen Rechts wie der Abmessung der Strafe im einzelnen Fall. Die Brahmanen hatten ihre Lehre zumeist durch die Furcht vor den Höllenstrafen und den Wiedergeburten zur Geltung gebracht; sie meinten, daß nur die Furcht die Welt regiere und daß nur durch diese die Ordnung im Staate aufrecht erhalten werden könne. Je mehr die brahmanische Lehre dem Volke das Mark aus den Knochen, den Nerv aus der Seele sog, je unselbständiger und unfähiger zur Selbsthülfe harter Druck und Bevormundung Seitens der Könige die Unterthanen machte, um so nothwendiger war, da sich Niemand mehr selbst zu wehren und zu helfen vermochte, ein wirksamer Schutz für

---

1) Manu 7, 82—86.

Personen und Eigenthum, welchen das Gesetzbuch nur in der Strafgewalt des Königs findet.

Es giebt eine ausgeführte Theorie von der conservativen Macht der Strafe, vor welcher die Unterschiede des peinlichen und bürgerlichen Prozesses verschwinden, welcher es gleichgilt, ob eine Verletzung aus streitigem Rechtstitel, aus Irrthum, aus Fahrlässigkeit oder aus bösem Willen stattgefunden hat. „Ein Mensch, der von Natur das Gute thut", heißt es im Gesetzbuch, „findet sich selten. Auch die Götter, die Gandharva, die Riesen, die Schlangen erfüllen ihre Funktionen nur aus Furcht vor der Strafe. Es ist die Furcht vor der Strafe, welche alle Wesen verhindert, sich von ihren Pflichten zu entfernen, und welche sie in den Stand setzt, das zu genießen, was ihnen eigenthümlich ist. Die Strafe ist die Gerechtigkeit selbst, wie die Weisen sagen. Die Strafe regiert die Welt; sie ist eine gewaltige Macht, ein starker König, ein weiser Austheiler des Gesetzes. Wenn Alles schläft, wacht die Strafe. Wenn der König nicht ohne Unterlaß die Strafwürdigen strafte, so würden die Stärkeren die Schwächeren auffressen; kein Eigenthum würde mehr vorhanden sein, die Krähe würde den Reis des Opfers aufpicken und der Hund die geläuterte Butter lecken. Nur da, wo die schwarze Strafe mit rothem Auge die Verbrecher vernichtet, empfinden die Menschen keine Besorgniß."

Die Verdienste, welche der König durch die Handhabung der Strafe, durch die damit erreichte Aufrechthaltung der Ordnung und des ständischen Systems erwirbt, muß das Gesetzbuch, seiner ganzen Tendenz nach, natürlich sehr hoch anschlagen. „Durch die Unterdrückung der Bösen, die Beschützung der Guten reinigt sich der König, wie der Brahmane durch das Opfer"; „sein Reich blüht dann auf, wie ein Baum, der beständig begossen wird"; ja, der König eignet sich durch den Schutz, den er den Guten durch die Strafe schafft, einen Theil der Verdienste zu, welche sich diese erwerben. Das Gesetzbuch stellt den Antheil, welcher dem Könige von diesen Verdiensten zufällt, arithmetisch fest. Der König, welcher den sechsten Theil der Ernte erhebt und sein Volk durch die Strafe schützt, gewinnt auch den sechsten Theil des Verdienstes aller frommen Handlungen und den sechsten Theil aller Belohnungen, welche dem Volke für dessen Opfer und Gaben an die Götter und für die Lektüre der heiligen Schriften von den Himmlischen zufallen. Der König aber, welcher sein Volk nicht beschützt und doch den Sechsten erhebt, kommt in die Hölle; ebenso der König, welcher die Unschuldigen straft, nicht die

Verbrecher. Auch wenn der König nicht selbst ungerecht geurtheilt hat, fällt ein Theil der Schuld auf ihn. Der vierte Theil der Ungerechtigkeit eines Urtheils fällt auf den, welcher den Streit begonnen hat, ein Viertheil auf den falschen Zeugen, ein Viertheil auf den Richter, ein Viertheil auf den König. Einen reinen Fürsten, welcher wahrhaftig ist, welcher die heiligen Schriften kennt und sich nicht von den Gesetzen entfernt, welche er selbst gegeben hat, den halten die Weisen für fähig, die Strafe zu regieren, sie gleichmäßig aufzulegen und dadurch die Tugend, den Reichthum und das Wohlbefinden seiner Unterthanen (die drei Mittel des Glücks) zu vermehren. „Zu dem Fürsten, welcher den Streit gerecht entscheidet, werden sich die Völker drängen wie die Flüsse zum Ocean, und indem er sich dadurch die Neigung der Völker verschafft hat (fährt das Gesetzbuch fort), muß er es versuchen, die Länder zu unterwerfen, welche ihm nicht gehören[1].“

Von Brahmanen und erfahrenen Räthen begleitet, soll sich der König ohne Glanz in den Gerichtshof begeben. Nachdem er die Welthüter angerufen, beginne er, stehend oder sitzend, die Rechte erhoben, seine Aufmerksamkeit sammelnd, die Untersuchung der Rechtsstreitigkeiten nach der Rangordnung der Stände. Wie Jama, der Richter der Unterwelt, muß der König auf alles verzichten, was ihm gefällt; er muß dem Beispiel des Richters aller Menschen folgen, seinen Zorn unterdrücken und seinen Sinnen einen Zaum auflegen. Wenn das Recht, durch das Unrecht verwundet, in den Gerichtshof tritt und der König ihm nicht den Pfeil auszieht, ist er selbst verwundet. Aus der Haltung der Streitenden, aus der Farbe des Gesichts und dem Ton der Stimme, aus Blick und Geberden muß der König ihre Gedanken errathen und zur Wahrheit gelangen, wie der Jäger die Blutspuren des Thieres, welches er verwundet hat, verfolgend zu dessen Höhle gelangt. Außer diesen Indicien sind zum Beweise Zeugen, wenn diese fehlen, Eidschwur oder „göttlicher Ausspruch“ erforderlich. Zum Zeugniß sind würdige Männer aus allen Ständen, womöglich Hausväter zuzulassen; wenn diese fehlen, dürfen Freunde oder Feinde des Verklagten, seine Diener oder solche, welche in Armuth, Mangel und von Krankheit geplagt sind, vernommen werden. Im Nothfall kann auch das Zeugniß einer Frau, eines Kindes und eines Sklaven gehört werden[2]).

---

1) Manu 7, 26. 27. 31. 8, 175. 9, 251. — 2) Manu 8, 1—3. 23—26. 61—70.

Das Gesetzbuch ermahnt die Zeugen wiederholt und sehr eindringlich, die Wahrheit zu sagen, und droht den falschen Zeugen mit der Hölle und einer furchtbaren Reihe von Wiedergeburten. Der König fordert die Zeugen in Gegenwart des Klägers und des Verklagten auf, die Wahrheit zu sagen, indem er dem Brahmanen sagt: „sprich", dem Kschatrija: „sage die Wahrheit", dem Vaiçja bemerklich macht, daß falsches Zeugniß so verbrecherisch sei, wie Diebstahl an Korn, Vieh und Geld [1]). „Die Bösen denken wol", sagt Manu, „uns sieht Niemand, wenn wir ein falsches Zeugniß ablegen. Aber die Welthüter kennen die Handlungen aller belebten Wesen, und die Götter sehen Jeden. Auch ist die Seele ihr eigener Zeuge; ein strenger Richter und unbeugsamer Rächer wohnt in deinem Herzen; die Seele ist ein Theil des höchsten Geistes, des aufmerksamen und stillen Beobachters alles Guten und Bösen." Dem falschen Zeugen wird es nicht nur in seinem Leben bald schlecht ergehen, daß er, seines Gesichts beraubt, den Scherben in der Hand, im Hause seines Feindes um einen Bissen betteln wird (denn alles Gute, das Jemand in seinem Leben gethan, kommt durch falsches Zeugniß sogleich an die Hunde); in hundert Seelenwanderungen wird er in die Schlingen Varuna's fallen und endlich, den Kopf voran, in den finstersten Schlund der Hölle gestürzt werden. Ja, auch sein Geschlecht und seine Verwandten bringt der falsche Zeuge in die Hölle. Zur Erläuterung giebt das Gesetzbuch eine Scala: durch ein falsches Zeugniß über Vieh werden fünf, über Kühe zehn, über Pferde hundert und über Menschen tausend Geschlechtsgenossen des Zeugen in die Hölle gestoßen [2]).

Sind keine Zeugen vorhanden, so muß der König durch den Schwur des Klägers oder des Angeklagten die Wahrheit zu finden suchen, welchen er in besonders schweren Fällen durch „göttlichen Ausspruch" zu prüfen und zu bekräftigen hat. Den Eid könnten selbst die Brahmanen nicht weigern; denn auch Vasischtha habe dem Sohne des Pidschavana (wol dem Sudas) geschworen. Der Brahmane schwört bei seiner Wahrhaftigkeit, der Kschatrija bei seinen Waffen, seinem Pferd und Elephanten, der Vaiçja bei seinen Kühen, seinem Korn, seinem Gras; der Çudra muß beim Schwur alle Sünden auf sein Haupt rufen [3]). Will der König den „Ausspruch der Götter" über die Wahrheit des Eides, so muß der Schwörende wäh-

1) Manu 8, 88. — 2) Manu 8, 75. 82. 89—99. — 3) Manu 8, 113.

rend des Schwures die Hand auf das Haupt seiner Frau oder auf die Häupter seiner Kinder legen, oder der Schwörende muß nach Ableistung des Eides die Wasser- oder die Feuerprobe bestehen, d. h. er wird in's Wasser gestürzt, oder er muß Feuer mit der Hand berühren. Wenn den ersten nicht augenblicklich Unheil trifft, wenn der zweite wie jeder Andere untersinkt, wenn das Feuer den dritten nicht verletzt, so war der Schwur richtig. Das Feuer, fährt das Gesetzbuch fort, sei der Beweis der Schuld oder Unschuld für alle Menschen; der heilige Vatsa habe einst seine Unschuld dargethan, indem er durch Feuer schritt und ihm kein Haar versehrt ward [1]). Bei der Neigung der Inder zum Wunderbaren, bei ihrem Glauben an das beständige Eingreifen der Götter kann es nicht auffallen, daß diese Bestimmungen über den „göttlichen Ausspruch", auf welche sich das Gesetzbuch beschränkt, späterhin viel weiter ausgedehnt und complicirter wurden; auch ist es möglich, daß das Gesetzbuch gewisse althergebrachte Arten des Gottesurtheils wie das Tragen des glühenden Eisens bei Seite gelassen hat, die neben ihm fortbestanden [2]).

Nachdem der König auf diese Weise durch Indicien, Zeugen, Eid und „göttlichen Ausspruch" sich von den Umständen und dem Sachverhalt überzeugt, erleichternde und erschwerende Gründe,

1) Manu 8, 110. 114—116. A. Weber Ind. Stud. 9, 44. 45. — 2) Jadschnavalkja 2, 95 heißt es: „Wage, Feuer, Wasser, Gift und Weihwasser sind die Gottesurtheile zur Reinigung; diese werden bei großen Anklagen angewendet, wenn der Kläger zu einer Geldstrafe bereit ist". Die spätere Gesetzgebung kennt neun Gottesurtheile, indem sie noch die Reiskörner, das heiße Goldstück, die Pflugschar und das Loos hinzufügt. Brahmanen, Frauen, Kinder, Greise, Kranke und Schwache sollen durch die Wage, die Kschatrija durch das Feuer, die Vaiçja durch Wasser, die Çudra durch Gift geprüft werden. Bei der Probe der Wage (Jama wog die Seelen auf der Wagschale; oben S. 105) kam es darauf an, daß der zu Prüfende beim zweiten Wiegen leichter gefunden wurde als beim ersten; bei der Feuerprobe mußte ein glühendes Stück Eisen, mit Blättern umwickelt, sieben Schritt weit getragen werden; jedes Brandmal war Beweis der Schuld. An der glühenden Pflugschar muß der Angeklagte lecken; er wird freigesprochen, wenn seine Zunge nicht verbrannt ist; aus siedendem Oel muß ein Goldstück herausgegriffen werden, ohne daß die Hand Brandblasen zeigt. Das Nehmen eines bestimmten Giftes, woran der Angeklagte nicht erkranken darf, das Trinken des Weihwassers, das über Götterbilder gegossen ist, wonach den Angeklagten kein Unglück treffen darf, das Goldstück in siedendem Oel sind sichtlich späteren Ursprunges. Nach einer Upanischad zum Samaveda soll Schuld oder Unschuld durch Angreifen einer glühenden Axt ermittelt werden; Brandmal ist Beweis der Schuld; Stenzler in Z. D. M. G. 9, 662 ff. A. Weber Vorles. S. 79*.

z. B. besondere Eigenschaften des Verbrechers oder Rückfall in Betracht gezogen und überlegt hat, was das Gesetz vorschreibt, soll er die Strafe auf den Schuldigen fallen lassen. Das Gesetzbuch erkennt an, daß der König allein der Last des Rechtsprechens nicht gewachsen sei; es stellt ihm frei, einen Stellvertreter, die nöthigen Richter aus den Zweimalgeborenen zu ernennen, ohne dafür ein ausschließliches Recht der Brahmanen geltend zu machen, welche indeß besonders empfohlen werden. „Einen Gerichtshof, welchen der König aus einem sehr gelehrten Brahmanen und drei schriftkundigen Brahmanen zusammengesetzt hat, nennen die Weisen den Hof Brahmans mit vier Gesichtern." Einen Çudra dürfe der König niemals zu seinem Stellvertreter im Gericht bestellen. Geschähe das, so würde sich das Reich in dem Unglück einer Kuh befinden, die in den Morast gerathen ist [1]).

Die Lehre der Brahmanen, daß kein lebendes Wesen getödtet werden dürfe, hat in ihrem eigenen Strafcodex wie in ihrer Ascese in Bezug auf Menschenleben wenig Beachtung gefunden. Die Todesstrafe wird vielleicht etwas seltener angeordnet, als sonst im Orient üblich ist; desto häufiger sind Verstümmelungen, die zuweilen auch noch die Todesstrafe, welche durch Enthauptung und Pfählung vollzogen wurde [2]), verschärfen. Die Legenden der Buddhisten beweisen, daß grausame Verstümmelungen nicht selten verhängt wurden. Leute aus den verachteten Klassen, namentlich Tschandala, dienten als Henker [3]). Die Brahmanen sollen von allen Körperstrafen frei sein; die anderen Kasten können am Leben, an den Zeugungsorganen, am Bauche, an Füßen und Händen, an der Zunge, den Augen, der Nase gestraft, d. h. verstümmelt, und durch verschiedene Brandmarken auf der Stirn gezeichnet werden [4]). Doch fügt das Gesetzbuch hier eine nicht unwichtige Bestimmung hinzu, welche den priesterlichen Bußordnungen Nachachtung und gesetzliche Folge verschaffen soll, nämlich die, daß alle Verbrecher, welche die für ihre Sünde vorgeschriebene religiöse Buße verrichten, nicht körperlich bestraft, sondern nur zu Geldbußen verurtheilt werden sollen. Außer den Leibesstrafen sind die Geldbußen am häufigsten; doch wird auch der Gefängnißstrafe gedacht, welche in Gefangenhäusern, die „zur Abschreckung" an den Heerstraßen liegen sollen, verbüßt wird.

---

1) Manu 8, 11. 21. — 2) Manu 9, 276. Burnouf introduct. p. 413. — 3) Burnouf l. c. p. 408; doch gaben sich auch Arja dazu her; Burnouf l. c. p. 365. — 4) Manu 9, 237. 239—242.

Das Gesetzbuch ertheilt den Königen unbedingte Vollmacht, jedes Attentat, ja sogar jede „feindselige Gesinnung" gegen sie selbst mit willkürlicher Strenge und mit dem Tode zu bestrafen, wie es die Stellung des despotischen Herrschers, dessen Thron auf der stets wach zu erhaltenden Furcht der Unterthanen ruht, fordert. „Wer dem Könige in der Verwirrung seines Sinnes Haß zu erkennen giebt, muß sterben. Der König beschäftige sich sogleich mit den Mitteln, ihn zu verderben." Wer dem Könige den Gehorsam verweigert oder den Schatz des Königs beraubt, soll unter Martern sterben[1]). Wer königliche Verordnungen nachmacht, Zwist unter den Ministern des Königs anstiftet, sich an königlichem Eigenthum vergreift, wer Einverständnisse mit den Feinden des Königs unterhält oder ihnen Muth einflößt, soll sterben. Sterben soll ferner, wer einen Brahmanen, eine Frau oder ein Kind erschlagen[2]), wer einen Damm gebrochen hat, so daß das eingeschlossene Wasser verloren geht[3]). Auch Ehebruch wird unter gewissen Umständen mit dem Tode bestraft. Raub, Brand, gewaltsame Angriffe auf Personen und Eigenthum sollen sehr streng bestraft werden; denn diese Verbrechen verbreiten „Schrecken unter allen Creaturen[4])." Verhältnißmäßig am strengsten sind die Strafen, welche das Gesetzbuch zum Schutz des Eigenthums überhaupt vorschreibt; es scheint, daß die brahmanische Anschauung, welche jedem Wesen seine Rechtssphäre bestimmt zuweist, auch das Eigenthum, den erweiterten Kreis der Person, als ein streng zu respektirendes Zubehör derselben betrachtete, daß die Brahmanen den Schutz des Eigenthums als wesentlichen Theil einer guten Ordnung des Staates, die jedem das Seine gewähren und erhalten müsse, ansahen. Mit dem größten Eifer soll der König den Diebstahl unterdrücken. Zur Entdeckung der Diebe wie der Spieler und Betrüger empfiehlt ihm das Gesetzbuch, sich vorzugsweise solcher als Spione zu bedienen, welche anscheinend dasselbe Gewerbe treiben. Diese Spione müßten aus allen Ständen genommen werden und besonders die Plätze und Brunnen wie die Häuser der Buhlerinnen in den Städten im Auge haben, auf dem Lande die heiligen Bäume, die Kreuzwege, die öffentlichen Gärten und die fürstlichen Parkanlagen. Der König kann jeden, der auf handhafter That mit dem gestohlenen Gut ergriffen wird, hinrichten lassen und die Diebeshehler eben so streng wie die

1) Manu 9, 275. — 2) Manu 9, 232. — 3) Manu 9, 279. — 4) Manu 8, 344—347.

Diebe selbst bestrafen [1]). Jeder, der mehr als zehn Kumbha Getreide an Werth stiehlt, soll mit dem Tode bestraft werden; bei Diebstahl von minderem Werth soll Verstümmelung an Hand oder Fuß erfolgen. Bei kleinem Diebstahl, wenn z. B. Blumen oder so viel Getreide gestohlen worden, als ein Mann trägt, sollen Geldstrafen eintreten können, so daß hierbei der Vaiçja doppelt so hoch bestraft wird, als der Çudra, der Kschatrija um das Vierfache, der Brahmane um das Achtfache oder Hundertfache. Auf Einbruch steht Todesstrafe; sie soll mittelst Pfählung vollzogen werden, nachdem dem Verbrecher die Hände abgehauen sind [2]). Einem Taschendiebe sollen zwei Finger abgeschnitten werden, beim Rückfall eine Hand und ein Fuß; beim zweiten Rückfall soll er sterben [3]). Manu's Gesetze sind im Punkte des Eigenthums so streng, daß sie nicht blos den Verkauf fremden Gutes, sondern auch das Losbinden gebundenen Viehes, das Binden von ungebundenem, die Benutzung von Sklaven, Pferden oder Wagen eines Anderen dem Diebstahl gleichstellen. Dagegen ist es erlaubt, aus uneingehegtem Felde Wurzeln und Früchte, auch Holz zum Opfer zu entnehmen, und dem hungrigen Reisenden war es gestattet, wenn er Dvidscha war, zwei Zuckerrohre, aber nicht mehr zu brechen [4]). Spieler sollen wie Diebe bestraft, wer ein Spielhaus hält, soll körperlich gezüchtigt, Trinker sollen auf der Stirn gebrandmarkt werden.

Die Anschauungen und Vorschriften des Gesetzbuches über die schrankenlose Gewalt des Königs und die Uebung des Strafrechts könnten jüngeren Datums erscheinen, als oben angenommen wurde, wenn uns die Sutra der Buddhisten und die Berichte der Griechen aus dem Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. das Königthum Indiens nicht im Vollbesitz unumschränkter Gewalt zeigten, und die letzteren gerade auch der sorgfältigen Pflege des Gerichts Seitens der Könige gedächten. Wir werden somit kaum in der Annahme irren, daß die Arier in Indien nicht später zu dieser Staatsform gelangt sind, als ihre Stammesgenossen in Iran.

Neben unbedingter Strafgewalt ertheilt das Gesetzbuch den Königen das Recht sehr weitgreifender Besteuerung. Die Steuern sind dem Gesetzbuche die Gegenleistung, welche die Unterthanen für den Schutz zu zahlen haben, den ihnen der König gewährt. Wie hoch die Steuerquote sein mag, die der König zu erheben das Recht hat, das

---

1) Manu 9, 261—268. 278. — 2) Manu 9, 276. — 3) Manu 9, 277. — 4) Manu 8, 341. 342.

Gesetz macht darauf aufmerksam, daß es nicht gut sei: „das Reich durch Steuern zu erschöpfen.“ Die Steuern seien dergestalt einzurichten, daß die Unterthanen dabei bestehen können, daß König und Volk „die gerechte Belohnung ihrer Arbeit finden.“ Niemals möge der König sich selbst seine Wurzeln abschneiden, indem er aus einem Uebermaß von Güte gar keine Steuern einziehe; niemals möge er aus Habsucht zu starke Tribute einfordern, damit werde er seinen Unterthanen die Wurzeln abschneiden. Wie die Erschöpfung des Körpers das Leben der beseelten Wesen zerstöre, so zerstöre auch die Erschöpfung des Reiches das Leben des Königs. In der Regel möge er nur den zwölften Theil der Ernte (also über acht Procent) und den funfzigsten (also zwei Procent) von Thieren und Einkünften an Gold und Silber fordern [1]). Doch könne auch das achte oder sechste Korn gefordert werden, je nach der Beschaffenheit des Bodens und der leichteren oder schwereren Arbeit, welche derselbe erfordere, und der fünfte Theil des Zuwachses der Heerden und an Gold und Silber. Im Falle der Noth kann sogar der vierte Theil der Ernte erhoben werden, „wenn der König sein Volk mit aller Macht schützt.“ Von dem Gewinn an Fruchtbäumen, Kräutern, Blumen, Wohlgerüchen, Honig kann der König den sechsten Theil nehmen. Von den Waaren der Kaufleute, die zum Verkauf kommen, kann der König den Zwanzigsten erheben [2]); von Denen, die vom Kleinhandel leben, mag sich der König eine mäßige Abgabe zahlen lassen. Die Handwerker, Tagelöhner und Çudra, welche so wenig verdienen, daß sie keine Steuern zahlen können, lasse der König monatlich einen Tag für sich arbeiten [3]).

Hieraus erhellt, wie ausgedehnt der Kreis der Steuerpflicht war, daß alles Einkommen aus dem Grund und Boden bis auf Blumen und Honig, alles Einkommen aus der Viehzucht, daß Verkauf und Kauf besteuert wurden, daß die Sätze, nach welchen diese Steuern erhoben wurden, recht hohe waren. Außerdem fanden auch Naturallieferungen statt. Nimmt man dazu die Erpressungen der Erheber, die im Orient wol selten gefehlt haben, so wird die vom Gesetze gerechtfertigte und vorgeschriebene Steuerlast sehr bedeutend erscheinen. Es wird die Steuerpflichtigen wenig geschützt haben, daß Manu's Gesetze verlangen, die Abgaben sollen durch Leute aus guter Familie, deren Charakter ohne Habsucht sei, erhoben werden [4]). Diese wie

1) Manu 7, 130. — 2) Manu 8, 398. 7, 131. — 3) Manu 7, 118. 138. — 4) Manu 7, 62.

andere Bestimmungen des Gesetzbuches beweisen jedoch, daß dasselbe bemüht ist, Ordnung und wenigstens ein gewisses Maß in die Besteuerung zu bringen. Der gute Rath, welchen das Gesetzbuch dem Könige schließlich ertheilt, den jährlichen Tribut in kleinen Portionen erheben zu lassen, wie die Biene und der Blutegel nur nach und nach ihre Nahrung einsaugten [1]), zeugt indeß mehr von machiavellistischer Staatsraison als von Wohlwollen gegen die Steuerpflichtigen, und wenn ganz unbefangen auf den Blutegel als Muster der Mäßigung hingewiesen wird, so wird damit die auch sonst bestätigte Praxis der Aussaugung offen eingestanden. Von der allgemeinen Pflicht der Steuerentrichtung nimmt das Gesetzbuch nur die „gelehrten" Brahmanen aus: von diesen soll der König niemals Steuern erheben, auch wenn er Hungers sterbe [2]); die Brahmanen entrichten, wie nachmals gesagt wurde, ihren Sechstheil in Fürbitten [3]).

Auch die Bestimmungen des Gesetzbuches über die Besteuerung sind nicht jungen Datums. Nach dem Gesetzbuche soll der sechste Theil des Ernteertrages die Regel sein. Nach den Berichten der Griechen wurde um das Jahr 300 v. Chr. der vierte Theil der Ernte erhoben und von Kauf und Verkauf der Zehnte [4]). Nach den Sutra der Buddhisten kam der Steuerdruck in einigen Staaten am Ganges der Auspressung gleich. Nachmals haben die Fürsten der Mahratten, was späterhin Regel geworden zu sein scheint, ein Fünftheil der Ernte, zuweilen auch wol ein Viertheil in Korn oder Münze erhoben. Sultan Akhbar ließ das gesammte Land vermessen, den Ertrag nach dem Umfange des Ackers und dem neunzehnjährigen Durchschnitt des Werthes der Ernte abschätzen und zog dann den dritten Theil des hierdurch festgestellten Bodenertrages in Geld, unter Verzicht auf alle sonstigen Steuern, ein. Aecker im Besitz von Brahmanen genießen zum Theil noch heute althergebrachter Steuerfreiheit.

Da die Regierung eines großen Reiches für Einen Mann zu schwer sei, räth das Gesetzbuch dem Könige, sieben oder acht Minister aus Leuten zu wählen, deren Väter schon im Dienste der Krone gewesen sind, Männer aus gutem Geschlecht, von Kenntniß des Rechts und im Gebrauch der Waffen tapfer und geschickt [5]). Der Treue derselben versichere der König sich durch einen Schwur. Mit ihnen erwäge der König alle Geschäfte, erst mit jedem allein, dann mit

---

1) Manu 7, 129. — 2) Manu 7, 133. — 3) Bohlen Indien 2, 46. — 4) Megasthenes bei Strabon p. 708 u. unten. — 5) Manu 7, 54.

allen zusammen; danach thue er, was ihm als das Beste erscheint. Ueber sehr wichtige Angelegenheiten möge er indeß immer noch einen Brahmanen von hoher Einsicht um Rath fragen, solche mit diesem, als dem ersten Minister, erwägen [1]). Die Sutra der Buddhisten wie das Epos zeigen uns die Umgebung der Könige nach diesen Vorschriften geordnet; im Ramajana hat König Daçaratha von Ajodhja neben seinem Purohita und dem Ritvidsch acht Minister [2]).

Für die Verwaltung des Staates giebt das Gesetzbuch ein einfaches Schema. Ueber jedes Dorf, dann über je zehn oder zwanzig Dorfschaften (grama) soll der König Beamte (pati d. h. Herren) setzen, so daß diese Ortschaften mit ihren Fluren zusammen einen Kreis bilden. Fünf oder zehn solcher Kreise bilden einen Bezirk, der hundert Gemeinden enthält, dem der König dann wiederum einen höheren Beamten vorsetzt. Zehn solcher Bezirke sollen wiederum ein Gebiet, das somit tausend Ortschaften umfaßt, bilden, welches von einem Obervorsteher verwaltet wird [3]). Den Kreisvorstehern müssen Abtheilungen von Soldaten zur Disposition stehen, um die Ordnung in ihren Kreisen aufrecht zu halten. Diebstähle und Raub, die sie nicht selbst verhindern können, sollen sie den Bezirksvorstehern anzeigen [4]). Hiernach wären die Staaten Indiens von einer mehrfachen Reihe einander übergeordneter Beamten des Königs regiert worden, was eine bereits vorgeschrittenere Stufe der Verwaltung anzeigen würde. Daß die Beamten, mochten die Könige Indiens dies oder ein anderes Schema für die Administration ihrer vorläufig noch nicht allzu umfangreichen Staaten in Kraft setzen, nicht immer treu ihre Pflichten wahrten, daß sie sich Willkür und Bedrückung zu Schulden kommen ließen, darüber müssen schon Erfahrungen bestanden haben, als Manu's Gesetz die uns vorliegende Redaktion erhielt. Durch die einander übergeordneten Beamten will diese offenbar controlirende Instanzen schaffen; sie verlangt außerdem regelmäßige Besoldung der Beamten. „Die, welche der König zur Sicherung des Landes bestellt", sagt das Gesetzbuch, „sind in der Regel Spitzbuben, welche sich gern des Eigenthums der Unterthanen bemächtigen [5])." Um dies möglichst zu verhindern, ist ihre regelmäßige Besoldung unumgänglich. Die vierte Klasse (die Vorsteher der Dörfer) soll empfangen, was das Dorf an Reis, Holz und Getränk an den König zu steuern hat;

---

1) Manu 7, 58. 59. — 2) Ramajana ed. Schlegel 1, 7. — 3) Manu 7, 114. — 4) Manu 7, 116—118. — 5) Manu 7, 123.

die dritte Klasse (die Kreisvorsteher) muß als Besoldung den Ertrag einer Ackerfläche erhalten, zu deren Bestellung zwölf Stiere erforderlich sind; die zweite Klasse der Beamten muß den Ertrag einer fünfmal so großen Ackerfläche erhalten u. s. w.[1]). Außerdem muß der König in jeder großen Stadt einen Oberaufseher ernennen und sich überdies von Zeit zu Zeit durch besondere Kommissare Bericht erstatten lassen, wie die Beamten ihrer Pflicht nachkommen, und diejenigen, welche den Leuten, die mit ihnen zu thun haben, Geld abnehmen, muß der König aus dem Lande jagen und ihr Vermögen einziehen[2]).

Die Rathschläge, welche das Gesetzbuch den Königen über die Aufgaben ertheilt, die sie neben der Beschützung der Unterthanen, der Aufrechthaltung der Ordnung, der Beaufsichtigung ihrer Beamten zu erfüllen haben, die Regierungskunst, die es ihnen vorzeichnet, die Maßnahmen für persönliche Sicherheit, die es an die Hand giebt, sind das Produkt einer völlig freien Reflexion über alle diese Verhältnisse, für welche keinerlei Schranken und Grundsätze bestehen, als das Interesse unbeschränkter Herrschaft selbst und die den Brahmanen schuldige Achtung.

Der König soll seinen Wohnsitz in einer gesunden und kornreichen Gegend nehmen, die von gutartigen Leuten bewohnt ist, welche ihren Unterhalt leicht erwerben, und auch in der weiteren Umgebung friedliche Nachbarn hat. In solcher Gegend wähle der König einen Platz, der sehr schwer zugänglich ist, sei es durch Wüste oder Wald. Fehlen diese, so muß sich der König seine Burg auf einem Berge erbauen, oder er muß sie durch besonders gute Mauern von Bruchsteinen oder Ziegeln, oder durch wassergefüllte Gräben unzugänglich machen. Wie man dem wilden Thiere nichts anhaben kann, wenn es in seiner Höhle ist, so hat auch der König an einem unzugänglichen Platze nichts zu fürchten. In der Mitte einer solchen Feste läßt dann der König seinen Palast mit den nöthigen Räumen, welche zweckmäßig vertheilt werden müssen, so erbauen, daß er zu jeder Jahreszeit bewohnt werden kann; der Palast muß mit Wasser versehen und mit Bäumen umgeben, das ganze Königshaus aber dann wieder von Graben und Mauer umschlossen sein. Die Burg, in welcher der Palast liegt, muß mit Waffen, Schützen, Lebensmitteln, Saumthieren, Futter, Maschinen und Brahmanen gut versorgt sein; ein Bogenschütze hinter

---

1) Manu 7, 118–120. — 2) Manu 7, 124.

der Brustwehr des Walles hält leicht hundert Feinden Stand [1]). Die Wache im Innern des Palastes vertraue der König nur Leuten von kleinem Geiste an, weil muth ge Männer, welche den König häufig allein oder von Weibern umgeben sehen, ihn leicht auf Anstiften seiner Feinde tödten könnten. Die Dienerschaft des Palastes regelmäßig zu besolden, ist am besten; den ersten Dienern soll der König täglich sechs Pana, sechs Drona Getreide monatlich und sechs Bekleidungen im Jahre geben, den untersten Dienern einen Pana täglich und einen Drona Getreide monatlich, und zweimal im Jahre ein Oberkleid und ein Unterkleid [2]).

Der König, sein Rath, sein Schatz, seine Hauptstadt, sein Land, sein Heer, seine Verbündeten — das sind nach dem Gesetzbuche die sieben Theile des Reiches, die sich gegenseitig unterstützen müssen. Der König ist der wichtigste Theil, „weil durch ihn die übrigen Theile in Bewegung gesetzt werden"; sein Verderben zieht das der übrigen Theile nach sich. Der König muß darnach für seine Erhaltung Sorge tragen. Zu diesem Zwecke räth das Gesetzbuch dem Könige, neben der Sicherung der Hauptstadt, der Burg, der Burgleute, auf eine gute Tagesordnung Bedacht zu nehmen. Mit grauendem Morgen soll er sich erheben und reinigen, in tiefer Sammlung seine Opfergaben dem Agni bringen, und den Brahmanen, welche die heiligen drei Bücher kennen, seine Ehrfurcht bezeigen [3]); dann gehe er in den wohlgeschmückten Saal des Empfanges. Dort erfreue er seine Unterthanen durch gnädige Blicke und Worte. Nachdem er Gericht gehalten, pflege er mit seinen Ministern Rath an einem geheimen Orte, wo er nicht belauscht werden kann, auf einer einsamen Terrasse oder auf dem Gipfel eines Berges. In der Mitte des Tages, wenn er frei ist von Unruhe und Ermüdung (oder in der Mitte der Nacht), denke er über die Tugend, das Vergnügen und den Reichthum nach, über Krieg und Frieden, über die Aussichten auf Erfolg, welche seine Unternehmungen haben. Dann bade er sich, nehme die Uebungen vor, welche einem Könige geziemen, und darnach begebe er sich zum

1) Manu 7, 69—75. — 2) Manu 7, 126. Die Inder haben die Münzprägung erst nach dem Jahre 300 v. Chr. von den Griechen gelernt; bis dahin waren abgewogene Stücke von Kupfer, Silber und Gold, welche mit einem Gewichtszeichen als Stempel versehen waren, ihr Geld. Der Pana ist ein Kupfergewicht dieser Art; der Name bezeichnet noch heute die Kupfermünze in Indien. Der Drona ist ein Gewicht von etwa dreißig Pfund; vgl. Lassen 2, 574. — 3) Manu 7, 37.

Mahle in seine inneren Gemächer. Dort genieße er die Speisen, welche durch alte, treue und zuverlässige Diener ihm bereitet sind; er prüfe die Speisen zuvor mit Hülfe eines Rebhuhnes, dessen Augen roth werden, wenn Gift in der Schüssel ist: er weihe die Speisen durch Gebete, welche das in ihnen enthaltene Gift vernichten. Auch muß er stets Edelsteine bei sich tragen, welche die Wirkung der Gifte vereiteln, und Gegengifte in seine Kost mischen [1]). Nach der Tafel erscheinen die Frauen, ihm Wind zuzufächeln und ihn mit Wasser und Wohlgerüchen zu besprengen, nachdem zuvor ihr Schmuck und ihre Kleider genau untersucht worden sind, ob sie weder Waffen noch Gift darin verbergen. Wenn sich der König die passende Zeit mit seinen Frauen unterhalten hat, dann beschäftige er sich von neuem mit den öffentlichen Dingen. Er lege seine Rüstung an und mustere seine Krieger, die Elephanten, die Pferde, die Kriegswagen, die Waffen [2]). Abends, wenn er sein Opfer gebracht, begebe er sich bewaffnet an einen entlegenen Ort des Palastes, um die Berichte seiner Spione zu hören. Dann speise er zu Nacht in den innersten Gemächern, wobei ihn seine Frauen bedienen. Hat er hier weniges genossen und sich durch die Töne der Musik erfreut, so lege er sich zur Ruhe wann es Zeit ist, und erhebe sich frisch am Morgen [3]).

Das Gesetzbuch räth den Königen an, Eroberungen zu machen, und ertheilt ihnen sogar Rathschläge über die Kriegführung. Es mag dies theils aus einem Ueberrest der alten kriegerischen Gesinnung des Volks, aus der Consequenz der dem Kschatrija gestellten Aufgabe, theils aus der encyklopädischen Art des Gesetzbuches: alle Gebiete des Staatslebens zu umspannen, zu erklären sein. Gewiß war das Ideal der Brahmanen auf ein stilles und friedfertiges Leben gerichtet; aber sie waren wie andere Priesterschaften gewiß auch geneigt, dem Staate in seinem Triebe nach Mächterweiterung den Lauf zu lassen, wenn er den Anforderungen, die sie für sich stellten, Genüge that. Eroberungen, lehrt das Gesetzbuch, können nicht gemacht werden, ohne daß zuvor ein Schatz gesammelt und die Truppen gut geübt sind [4]). Als Feind sei jeder Nachbar zu betrachten, als Freund der Nachbar des Nachbarn. Während der König die Schwäche des eigenen Reiches sorgfältig verberge, müsse er die Schwächen des Feindes erspähen. Wie

---

1) Manu 7, 217. 218. — 2) Manu 7, 222. — 3) Manu 7, 224—226.
4) Manu 7, 101—103.

er Spiel, Diebstahl und Betrug in seinem Lande durch Spione entdecke, müsse er auch Spione in das Land des Feindes senden. Dazu seien am besten verstellte Büßer, verdorbene Einsiedler, ruinirte Kaufleute, brodlose Bauern, endlich junge Leute von keckem und scharfsinnigem Geist; diese müßten ganz genaue Kenntniß von den Ministern, den Schätzen und der Armee des feindlichen Staates einziehen[1]). Sehr wichtig ist sowol für die Kenntniß des feindlichen Landes wie für die Erforschung der Absichten seines Fürsten die Wahl des Gesandten, der an dessen Hof geschickt wird. Es muß dies ein Mann von hoher Geburt, von Scharfsinn und Unbestechlichkeit und freundlichem Betragen sein. In der Verhandlung mit dem feindlichen Fürsten muß dieser Gesandte aus dessen Bezeigen, Ton, Haltung und Mienen seine Absichten zu errathen wissen; er muß seine Entwürfe ausspüren, indem er insgeheim einen habsüchtigen Rath desselben besticht, oder mit einem unzufriedenen Rathgeber in Verbindung tritt[2]). Kennt man die Stärke und die Absichten des Feindes, so kommt es darauf an, dessen Macht zu schwächen und die eigene zu mehren. Dazu dient, wenn man durch alle möglichen Mittel Zwiespalt im feindlichen Lande zu erregen oder den vorhandenen Zwiespalt zu verstärken trachtet, indem man Verwandte des feindlichen Fürsten, welche Anspruch auf den Thron erheben, oder mißvergnügte und zurückgesetzte Minister zu gewinnen sucht; indem man an Unterthanen des feindlichen Fürsten Geschenke verschwendet. Endlich muß man mit den ehrgeizigen oder eroberungssüchtigen Nachbarn des feindlichen Staates Bündnisse schließen und die Allianzen, welche derselbe hat, zu trennen suchen, indem man die Fürsten persönlich entzweit[3]).

Der Erfolg aller Dinge in dieser Welt, sagt das Gesetzbuch, hängt von den Gesetzen des Verhängnisses ab, welche geregelt sind nach den Thaten der Sterblichen in ihrem früheren Dasein. Diese Gesetze sind uns verborgen; man muß sich darum an die Dinge halten, welche uns zugänglich sind. So genügt es, wenn der König bei solchen Unternehmungen drei Sachen in's Auge faßt: sich selbst, den Zweck, welchen er will, die Mittel des Erfolgs. Indem er von allem, was geschehen, und von der gegenwärtigen Situation ausgeht, muß er den wahrscheinlichen Ausgang zu erforschen suchen. Wer den Nutzen oder Schaden eines Entschlusses vorauszusehen weiß, wer sich

1) Manu 7, 154—158. — 2) Manu 7, 63—68. — 3) Manu 7, 107. 158—163. 198.

im gegebenen Augenblick rasch entscheidet, wer die Folgen eines Ereignisses zu übersehen vermag, wird niemals überwunden werden. Ein Fürst, der fest in seinen Absichten, freigebig und dankbar gegen alle, welche ihm Dienste leisten, tapfer, geschickt und furchtlos ist, wird nach der Meinung der Weisen schwerlich überwunden werden. Das Glück begleitet den unternehmenden und ausdauernden Fürsten, und der, welcher seine Beschlüsse geheim hält, wird seine Macht über die ganze Erde ausbreiten [1]).

Wird der König unvermuthet überfallen, so muß er seine Zuflucht zu Unterhandlungen nehmen; er muß sich auch entschließen, in solchem Falle einen kleinen Schaden zu tragen, ja einen Theil seines Reiches aufzuopfern. Hat der König aber seine Vorbereitungen gemacht und diese wohl verheimlicht, hat er alle Theile seines Reiches in sich hineingezogen wie die Schildkröte; sind die Festungen bewaffnet und versehen, die sechs Abtheilungen des Heeres, die Elephanten, Streitwagen, Reiter, Fußgänger, die Befehlshaber und der Troß bereit; hat der König für die Zeit seiner Abwesenheit Vorsorge getroffen: dann denke er wie der Reiher über die beste Art des Angriffs nach, dessen Ziel die Hauptstadt des Feindes sein muß, und führe ihn rasch in günstiger Jahreszeit aus. Besteht die Stärke seines Heeres in Streitwagen, Elephanten und Kavallerie, dann breche er im November (Margaçirscha) oder im Februar (Phalguna) auf, um die Herbst- oder Frühjahrsernte auf den Feldern noch vorzufinden, es sei denn, daß den Feind ein besonderer Unfall getroffen hätte oder der Sieg überhaupt unzweifelhaft wäre. Der Marsch muß durch Bahnung der Wege, durch Spione und gute Vortruppen, welche die Signale kennen, gesichert werden, wozu dreiste Leute, von denen man gewiß ist, daß sie nicht desertiren, ausgesucht werden müssen.

Schlachten muß man so viel wie möglich vermeiden, sagt Manu's Gesetzbuch, wenn man mit anderen Mitteln zum Ziele kommen kann, da der Ausgang niemals sicher vorauszusehen ist. Ist es aber unmöglich, den Feind zum Frieden zu zwingen, indem man sein Land verwüstet, indem man gute Stellungen und ein verschanztes Lager bezieht, oder ihn in seinem Lager blokirt, ihm die Zufuhr, Wasser und Holz zur Feuerung abschneidet, ihn bei Tage neckt und des Nachts überfällt; ist eine Schlacht unumgänglich: so muß sie in der Ebene vorzugsweise mit der Kavallerie und den Streitwagen,

1) Manu 7, 205. 210.

in einer wasserreichen Gegend mit den Elephanten, in waldigem Terrain mit den Bogenschützen, auf freiem Platze mit Schwert und Schild geführt werden. In die vordersten Reihen sollen die Kschatrija aus Brahmavarta und Brahmarschideça, aus den Ländern der Matsja, Pantschala und Çurasena gestellt werden. Fehlen Kschatrija aus diesen Gegenden, so müssen große und gewandte Leute aus anderen Gebieten in die vordersten Glieder. Mit vergifteten Pfeilen und Brandpfeilen soll nicht gefochten werden. Ein Mann auf dem Streitwagen oder zu Pferde soll den Fußgänger nicht angreifen; niemand soll einen Gegner angreifen, der schon im Kampfe mit einem Widersacher ist, oder seine Waffen verloren hat oder verwundet ist. Diese Vorschriften, wie die, daß der König, wenn das Heer in Schlachtordnung steht, niemals den Rücken kehren soll, sind Nachwirkungen der alten kriegerischen und ritterlichen Gesinnung, welche sich mit der Anschauung der Brahmanen, daß jede Kaste ihre Pflicht vollkommen erfüllen muß, verbunden haben. Nicht zu fliehen, ist schon Pflicht des Kschatrija, sagt das Gesetzbuch, noch viel mehr die des Königs; die Könige, welche in der Schlacht, begierig, einander zu überwinden, mit dem größten Muth fechten und das Haupt nicht abwenden, gehen geraden Weges in den Himmel, wenn sie fallen. Die, welche mit gefalteten Händen um ihr Leben bitten, die Schwerverwundeten und Die, welche fliehen, sollen nicht getödtet werden [1]). Nach jener Vorschrift des Gesetzbuches liefern mithin die Gebiete von Brahmavarta und Brahmarschideça nicht nur die besten Brahmanen, sondern auch die besten Kschatrija. Die Berichte der Griechen aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. beweisen, daß wenigstens die Fürsten des Induslandes tapfer zu fechten verstanden. Megasthenes bemerkt, die Inder ließen es selten zum Handgemenge kommen, sie führten das Gefecht mit ihren großen Bogen meist aus der Ferne.

Ist der Sieg erfochten, so lehrt das Gesetzbuch ihn rasch zu verfolgen, wie ermüdet der König auch sein mag. Von der Beute gehöre das Gold und Silber nach den Vorschriften des Veda dem Könige, alles übrige dem, der es gewonnen. Ist das feindliche Land erobert, so muß man sich in dem Besitz desselben zu befestigen suchen. Der König muß eine Proklamation ergehen lassen, welche die Besiegten aller Furcht entledigt; er ehre die Gottheiten, welche das besiegte Land verehrt, und die tugendhaften Brahmanen desselben. Auch ist es

1) Manu 7, 90—93.

unter Umständen gut, Austheilungen an das Volk zu machen; Schätze wegführen erweckt Haß, Schätze austheilen erweckt Liebe; beides ist lobens- oder tadelnswerth, je nach den Umständen. Schließlich wirft das Gesetzbuch den möglichen Erfolg seiner trefflichen Rathschläge selbst wieder über den Haufen, indem es verordnet, der König möge das eroberte Gebiet einem Prinzen von königlichem Geblüt übergeben und demselben gewisse Bedingungen vorschreiben, so daß dieser hier als Unterkönig herrschen soll. Daß solche Verhältnisse bald zu Auflehnungen führen mußten, liegt auf der Hand. Die Stellung des Unterkönigs ist zu stark zum Gehorchen und hat in dieser Stärke den Anreiz, zu völliger Befreiung und Selbständigkeit zu gelangen. Auch für sie waren Manu's Lehren gegeben; sie konnten dieselben ebenso zu ihren Gunsten verwenden wie der Oberherr.

Ueber die Thronfolge giebt das Gesetzbuch keine Vorschriften. Es verlangt nur, daß eine Einweihung vor Antritt der Regierung stattfinde. Fühle der König, daß sein Ende nahe, so solle er seine Schätze den Brahmanen austheilen, das Reich seinem Sohne überlassen und den Tod in der Schlacht suchen; finde ein Krieg nicht statt, so möge der alte König Hungers sterben. Daß der König den Tod in der Schlacht zu suchen hat, ist sichtlich wiederum ein Ueberrest der alten Gesinnung; als Kschatrija soll er leben und sterben.

Ueber die Nothwendigkeit der Monarchie, ihre Aufgaben und ihre Pflichten stimmt das Epos, stimmen die Legenden der Brahmanen vollständig mit dem Gesetzbuch überein. Schon oben ist erwähnt, wie die Brahmanen aus dem Körper des todten Königs Vena einen neuen König hervorbrachten, zum Schutz gegen die Räuber, die sich von allen Seiten erhoben (S. 114). Ein Land ohne König, heißt es im Ramajana, sei wie Kühe ohne den Stier, wie eine Heerde ohne Hirt, wie eine Nacht ohne den Mond, wie ein Weib, welches den Gatten verloren hat. Da habe niemand Eigenthum, die Menschen verschlängen sich wie ein Fisch den anderen fresse. Wo kein König herrsche, da tränke Indra die Fluren nicht, da werde der Acker nicht besäet, da gehorche der Sohn dem Vater nicht. Kein Reicher baue Häuser und lege Lusthaine an, kein opferkundiger Priester bringe den Göttern Gaben. Das Volk tanze nicht bei den Festen, der Sänger sei nicht von Zuhörern umgeben. Keine goldgeschmückte Jungfrau lustwandle Abends in den Gärten, kein sechzigjähriger Elephant mit glockengezierten Zähnen stehe am Wege. Der Bauer und der Hirt könnten da nicht sorglos bei offenen Thüren schlafen, die Handels-

leute nicht sicher die Straßen ziehen. Wo kein König herrsche, da höre man auch nicht die Geschosse der Bogenschützen, die sich zur Schlacht üben, unablässig schwirren[1]). Im Mahabharata heißt es von Judhischthira's Regierung zu Indraprastha, daß er mit großer Gerechtigkeit regiert, daß er seine Unterthanen wie seine Söhne beschützt und seine Feinde ringsumher besiegt habe, so daß jedermann im Lande ohne Furcht und Störung war und seinen ganzen Sinn auf die Erfüllung aller religiösen Pflichten richten konnte. Das Reich hatte Fülle von Regen zur rechten Zeit; alle Einwohner wurden reich und gewahrten die Tugenden des Fürsten in dem Ueberfluß der Ernten, in der Vermehrung der Heerden und in der großen Zunahme von Handel und Wandel. Es gab keine Dürre und keine Ueberfluthung; die Papageien fraßen das Korn nicht, und es waren keine Schwindler, keine Lügner und keine Diebe im Lande.

Auch nach dem Epos wohnen die Könige in festen Städten und Burgen; Ajodhja ist nach dem Ramajana mit hohen Mauern und einem breiten und tiefen Graben und starken Thoren umgeben, und die Thorfahrten und die Thürme der Mauern sind mit Bogenschützen besetzt, und in der Mitte der Stadt lag die Königsburg von Mauern umschlossen, so hoch, daß kein Vogel darüber hinwegfliegen kann, von tausend Kriegern, stark und muthig wie Löwen, bewacht. In den drei ersten der fünf Höfe dieser Burg hatten junge Krieger die Wache, in den beiden letzten, wo der König und seine Frauen wohnten, alte Männer. Wie das Gesetzbuch will, legen die Könige im Epos, wenn sie alt werden, die Krone nieder und übergeben sie ihren Söhnen. Der alte Dhritaraschtra von Hastinapura überläßt die Regierung dem Judhischthira; Daçaratha von Ajodhja will sie dem Rama überlassen. Dhritaraschtra und Judhischthira enden in der Wildniß als Vanaprastha, als Büßer in der Weise, die das Gesetzbuch jedem Dvidscha für seine alten Tage vorschreibt (S. 141). Das Ceremoniell der Königsweihe, die das Gesetzbuch verlangt, wird im Mahabharata wie im Ramajana sehr ausführlich geschildert. Reis, weiße Blumen, Erdschollen, Stücke von Silber und Gold und Edelsteine werden dem Judhischthira gebracht; er berührt sie nach hergebrachter Sitte. Dann werden Feuer, Milch, Honig, geronnene Milch, gereinigte Butter, die heiligen Schalen, Blätter und Zweige der heiligen Bäume und Gefäße mit Weihwasser vor den König gestellt.

---

1) Ramajana 2, 52.

Nachdem das Opferfeuer entzündet ist, läßt sich Judhischthira mit der Draupadi vor diesem auf dem Tigerfell nieder, der einweihende Brahmane gießt die Spenden in's Opferfeuer; Kuhmilch, geronnene Kuhmilch, zerlassene Butter und zur Reinigung Kuhurin auf die Häupter des Königs und der Königin, die er dann auch mit Kuhmist belegt (S. 128). Darnach wird das Weihwasser über sie ausgegossen, und sobald dies geschehen, beginnt die Musik zu ertönen, und die Sänger singen den Preis Judhischthira's und seiner Ahnen. Zu Rama's Königsweihe wird der goldene Thron aufgestellt, der gelbe Sonnenschirm und die beiden Fliegenwedel von Büffelschwänzen, das Tigerfell, Bogen und Schwert herbeigebracht. Die vierspännigen Wagen, die Elephanten, der große weiße Buckelstier, der Löwe mit starker Mähne, die Kühe mit goldenen Zierathen an den Hörnern, die Blumen und die Gefäße, mit Wasser aus dem Ganges und den heiligen Quellen und Teichen gefüllt, werden bereit gemacht[1]). Rama und Sita nehmen in schönen Kleidern in der Halle des Palastes, das Gesicht nach Osten, Platz, und das Volk ruft laut: lang lebe der Maharadscha (Großfürst) Rama; möge seine Herrschaft glücklich sein und immer dauern! Dann kommen die Rischi mit den Gefäßen voll Weihwasser, sprechen die Sprüche und gießen das Wasser über Rama's und Sita's Häupter. Darnach thun die Brahmanen ebenso, dann die Kschatrija, Vaiçja und Çudra, dann alle übrigen Klassen des Volkes. Nachdem hierauf Rama und Sita die Kleider gewechselt, kehren sie auf ihren Sitz in der Halle des Palastes zurück; der gelbe Sonnenschirm wird über Rama emporgehalten und ihm mit den beiden Fliegenwedeln Kühlung gefächelt. Und die Brahmanen und das Volk von Ajodhja kamen, Rama zu segnen, und streuten Reis in den Hülsen und Kuçagras auf sein Haupt, und Rama entließ die Brahmanen mit reichen Geschenken, und auch die Sänger und die Tänzer und Tänzerinnen wurden beschenkt. Die Sutra der Buddhisten nennen als Zeichen des Königthums Turban und Stirnbinde, das Schwert, den gelben Sonnenschirm, den Fliegenwedel von Büffelschwänzen und die verschiedenfarbigen Schuhe[2]). Im Ramajana will Bharata, der jüngere Bruder, die Herrschaft für den älteren Rama auf das Geheiß des Vaters nicht übernehmen. Da zieht Rama die goldver-

1) Ramajana 2, 1—17. — 2) Burnouf introduction p. 166. 416. 417. Das Ritual der Königsweihe nach dem Aitareja-Brahmana bei Colebrooke Asiat. researches 8, 408 seqq. Vgl. Schlegel ind. Bibliothek 1, 431 und Lassen Alterth. 2, 246. 427.

zierten Schuhe aus und übergiebt sie Bharata, ein Zeichen der Besitzabtretung, das auch bei den Germanen in alter Zeit üblich war [1]). Der tugendhafte Bharata muß nun regieren; aber er setzt jene Schuhe auf den Thron, hält den gelben Sonnenschirm über sie, läßt ihnen von den ersten Ministern Kühlung zufächeln und pflegt Rath und Gericht vor diesen beiden Schuhen seines Bruders.

Die Vorlesung, welche Rama diesem seinem Bruder über die Regierungskunst hält, stimmt vollständig mit den Lehren des Gesetzbuches. Rama fragt den Bharata, ob er die Stadt Ajodhja, ob er geziemend alle Bezirke seines Landes schütze, ob er die Hausherren und Grundeigenthümer in Ehren halte, ob seine Richter diesen Recht schafften. Wird ein angeklagter Häuptling etwa durch Bestechung in Freiheit gesetzt? Sind die Richter im Rechtshandel zwischen Reichen und Armen über das Streben nach Gewinn erhaben? O Bharata, die Thränen, welche ungerecht Verurtheilte vergießen, vernichten die Kinder und die Heerden dessen, welcher mit Parteilichkeit regiert. Rama fragt weiter, ob Bharata die Brahmanen verachte, welche dem Vergnügen der Sinne und den Freuden der Welt so ergeben seien, daß sie sich um die himmlischen Dinge nicht kümmerten; ob er die verachte, welche in nutzlosem Wissen hervorragten, und die, welche sich selbst für weise erklärten, ohne etwas gelernt zu haben; ob er den gelehrten Mann tausend ungelehrten vorziehe; auch zehn Tausend des unwissenden Volkes würden ihm in der Regierung keinen Beistand leisten können; ob er in großen Dingen ausgezeichnete Diener, in gewöhnlichen Geschäften geringere, zu Kleinigkeiten die unbedeutendsten verwende. In großen Angelegenheiten dürfe er nur Männer verwenden, welche bereits dem Vater und Großvater gedient und die ihre Hand der Bestechung nicht öffneten, solche, welche heroisch seien, gelehrt, Herren ihrer Sinne und fähig, einen Knoten zu lösen. Verachtest du den Rath der Weiber und theilst du ihnen auch deine Geheimnisse nicht mit? Oder mißachten dich deine eigenen Rathgeber, mißachtet dich das Volk, durch zu strenge Strafen erdrückt? Ehrst du die, welche tapfer und geschickt sind? Erhalten deine Diener und Truppen Nahrung und Sold zur rechten Zeit? Sind deine Festungen wohlversorgt mit Korn, Wasser und Waffen und Bogenschützen? Ist der Wald wohlgewählt, wo die königlichen Elephanten gehalten werden? Bist du auch mit Rossen und mit weib-

---

1) Grimm Rechtsalterthümer S. 156 ff.

lichen Elephanten wohlversehen? Hast du einen Vorrath von jungen Milchkühen? Sind deine Ausgaben geringer als deine Einnahmen? Giebst du deinen Reichthum den Brahmanen, den Kschatrija, bedürftigen Fremden, oder verschwendest du ihn an deine Freunde? Erwachst du zur rechten Zeit, kannst du den Schlaf überwinden? Theilst du deine Zeit richtig zwischen Erholung, Staatsgeschäften und religiösen Pflichten? Denkst du am Ende der Nacht über den Weg nach, glücklich zu werden? Hältst du mit dir selbst Rath und nimmst du auch Rath von Anderen an? Werden deine Entschließungen geheim gehalten; erfahren andere Fürsten deine Absichten? Bist du mit dem bekannt, was sie unternehmen wollen? Sind dir und deinen Rathgebern die Pläne bekannt, welche im Rath anderer Fürsten gefaßt sind? Die Geheimhaltung seiner Beschlüsse durch seine Räthe ist die Quelle des Glücks für den Fürsten. Der, welcher einen ehrgeizigen verschmitzten Minister, der die anderen Minister anschwärzt, nicht beseitigt, wird selbst beseitigt werden. Ist dein Gesandter ein unterrichteter und thätiger Mann, geschickt, auf der Stelle jede Frage zu beantworten; ist er ein Mann von Urtheil, der es versteht, eine Botschaft mit den Worten auszurichten, in welchen sie ihm aufgetragen ist? Bist du sicher, daß deine Beamten auf deiner Seite sind, wenn du sie in fremde Länder schickst, und wenn keiner von ihnen den Auftrag des anderen kennt? Denkst du leichthin über Feinde, welche schwach und vertrieben sind, aber leicht wiederkommen können? Suchst du Land und Reichthum durch jedes erlaubte Mittel zu erwerben? Beugst du dich vor deinen geistlichen Führern, vor den Greisen, den Büßern, den Göttern, den Fremden, den heiligen Hainen und allen wohlunterrichteten Brahmanen? Opferst du Reichthum der Tugend oder Tugend dem Reichthum, oder beides der Günstlingschaft, der Habsucht, der Sinnlichkeit? Der Fürst, der mit Gerechtigkeit ein Reich regiert, welches mit Schwierigkeiten umgeben ist, gewinnt den Himmel, wenn er diese Welt verläßt.

Aus welcher Zeit jene Vorschriften des Gesetzbuches über die Regierungskunst, diese ihnen völlig zustimmenden Lehren des Epos herrühren, ist nur sehr allgemein dadurch festzustellen, daß uns die Sutra der Buddhisten und die Berichte der Griechen aus dem Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. das Königthum Indiens in Thätigkeit und Bestrebungen zeigen, die den Anschauungen des Gesetzbuches und den Schilderungen des Epos etwa entsprechen. Wollte man aber aus der despotischen Gewalt, zu der das Königthum in den Staaten des

Gangeslandes gelangt war, den Schluß ziehen, daß dasselbe in jener Zeit oder späterhin über zusammenhangslose und nivellirte Volksmengen, denen auf keinem Lebensgebiete eigene Bewegung geblieben wäre, geboten habe, so wäre dieser vollständig irrig. Wie Traditionen, Kulte und Bräuche der alten Zeit sich trotz und neben der neuen Lehre der Brahmanen behaupteten, so behaupteten sich auch der Vollgewalt der Könige gegenüber Reste der alten Gemeinschaften, des alten socialen und politischen Lebens. Es waren die natürlichen oder durch die Aufnahme von Schülern erwachsenen Geschlechtsverbände der Sänger, welche die alten Anrufungen aus dem Induslande herübergebracht und bewahrt, welche dann am Ganges das Heldenlied, das Epos in seiner ersten Gestalt gesungen, welche sich darnach zur Gemeinschaft des Priesterstandes zusammengeschlossen, aus deren Meditationen das neue System erwachsen war. Diese Geschlechtsverbände behaupteten sich in dem neuen Staatswesen; die Namen derselben repräsentiren zum Theil unterschiedene Traditionen der Lehre, unterschiedene Schulen und Ansichten. Aber auch die Geschlechtsverbände der Kschatrija und Vaiçja, durch den gemeinsamen Kultus der Väter zusammengehalten, bestanden am Ganges fort. Nur in ihnen oder in geschlossenen lokalen Gemeinden konnten jene Rechtsgewohnheiten sich bilden und fortpflanzen, auf welche das Gesetzbuch sich so oft bezieht. Das Durchdringen des Kastensystems, die diesem anhängende Tendenz, das Vorhandene, Gegebene zu vererben, konnten dem Fortbestehen der Geschlechtsverbände keinen Eintrag thun. Diese Verbände übten eine sehr eingreifende Aufsicht über die Geschlechtsgenossen, eine Aufsicht, die durch Hinzuziehung der Brahmanen zu den Todtenmahlen der Geschlechter, welche das Gesetzbuch vorschrieb (S. 125), zum Vortheil der neuen Lehre ausschlug und den Brahmanen die Durchführung des neuen Systems jedenfalls sehr wesentlich erleichtert hat, wie sie heute noch fortbestehend zur Aufrechthaltung desselben höchst wirksam beiträgt. Das Gesetzbuch giebt ausführliche Vorschriften, wer zu den Leichenmahlen, zu den Festen der Seelen der Verstorbenen zuzulassen, wer von ihnen auszuschließen sei. Es sind auszuschließen diejenigen, welche der Aufgabe ihrer Kaste nicht gerecht werden, welche ihren Standespflichten nicht nachkommen, welche ihre religiösen Pflichten nicht erfüllen, welche unerlaubte und unreine Beschäftigungen treiben, z. B. Todtenbestattung um Lohn, Tanz als Gewerbe, Hundeabrichter, Büffelfänger u. s. w.; solche, welche an gewissen körperlichen Gebrechen leiden, und endlich die, welche einen unmoralischen Lebens-

wandel führen: Wucherer, Trinker, Würfelspieler, Halter von Spiel- oder Trinkhäusern, Ehebrecher und Einbrecher, Diebe und Brandstifter, jeder von schlechtem Ruf und von schlechten Sitten[1]). Damit war den Geschlechtsverbänden unter Leitung der assistirenden Brahmanen die durchgreifendste Censur über den Lebenswandel der Geschlechtsgenossen gegeben, ja eine unausweichbare Strafgewalt. Die Geschlechter konnten ihrem Genossen, der sich vergangen, der gegen seine religiösen, moralischen oder Standespflichten gefehlt, Sühnungen und Bußen auflegen; sie konnten ihn, wenn er sich weigerte, solche auf sich zu nehmen, auf eine gewisse Zeit, für immer aus ihrer Gemeinschaft ausstoßen, indem sie ihn vom Leichenmahl ausschlossen. Der letztere Beschluß der Geschlechtsgenossen beraubte den Betroffenen seiner gesammten socialen Stellung, ja seiner wirthschaftlichen Existenz. Es war die Ausschließung auch aus der Kaste. Niemand konnte mit dem Ausgeschlossenen verkehren, um sich nicht durch Gemeinschaft mit ihm zu beflecken. Er konnte seine Kinder nicht verheirathen, und kein Todtenopfer milderte nach seinem Ableben die Strafen, die ihn im Jenseits erwarteten. Noch heute wie ehemals vollziehen die Geschlechtsverbände die Aufnahme der jungen Dvidscha in die Kaste und das Geschlecht durch Anlegung der heiligen Schnur; noch heute üben die Geschlechtsverbände jene Jurisdiktion; noch heute verfügen sie wegen Bruches der Kastenordnung, wegen Vernachlässigung der religiösen Pflichten, wegen Trunksucht, Verleumdung und anderer moralischen Vergehen, durch Umstürzung des Wasserkruges und Ausschließung vom Leichenkuchen die Ausschließung aus dem Geschlecht und die aus der Kaste. Dem Ausgeschlossenen ist damit die sociale Todesstrafe diktirt. Er ist bürgerlich todt, geächtet. Niemand verkehrt mit ihm in irgend einer Beziehung; niemand hat Gemeinschaft mit ihm. Nicht einmal die eigenen Familienmitglieder reichen ihm nach der Ausstoßung einen Trunk Wassers. Kein Glied auch der niedrigsten Kaste nimmt ihn auf, weil dadurch wiederum das Gesetz dieser Kaste verletzt werden würde. Nur durch diese Selbstregierung, diese Censur der Geschlechtsverbände konnte das Kastenwesen so tief einwachsen, konnte es jeder neuen Lehre, den stärksten Eingriffen fremder Tyrannei Trotz bieten, konnten Religion, Eigenart und Kultur der Inder unter vielhundertjährigem Drucke lebendig bleiben.

---

1) Manu 3, 150 ff.

Nicht viel jüngeren Ursprungs als die Autorität der Geschlechtsverbände über ihre Mitglieder wird die corporative Gestaltung der Dorfgemeinden sein. Ihre Anfänge werden mindestens zur Ansiedlung der Arja im Gangeslande hinaufreichen, da wir sie in derselben Verfassung auch in den Gebieten finden, welche von den Arja erst in späterer Zeit besetzt worden sind, in Malava (Malva), Suraschtra (Guzarat) und in nicht unerheblicher Ausdehnung auch in den Landschaften des Dekhan. Die Dorfgemeinde besitzt eine bestimmt bezeichnete Feldmark: Ackerfläche, Weide, Wald, unkultivirtes Land. Das Gesetzbuch weist die Kreisvorsteher an, darauf zu halten, daß die Grenzen der Feldmarken durch Anpflanzungen von Bäumen, durch Brunnen und Altäre bezeichnet würden. Erhebe sich unter zwei Dorfschaften Streit um die Grenzen, so müßten diese nach den Zeichen, die sich etwa auffinden ließen, neu bestimmt werden, und nach Aussagen von Zeugen, die in Gegenwart der Dorfbewohner zu vernehmen sind. Diese Zeugen müßten ihren Eid in rothen Kleidern, Kränze von rothen Blumen auf dem Haupte, leisten. Fehlten Zeugen aus den streitenden und den benachbarten Dörfern, so müßten die Leute, welche im Freien, im Walde hausen, vernommen werden: die Kuhhirten, die Fischer, die Jäger, die Vogelsteller, die Schlangensucher. Nach deren Aussagen müsse dann die Grenze bestimmt und schriftlich aufgenommen werden [1]). Die Dorfgemeinde hat ihren Vorsteher, dessen Amt erblich geworden ist. Er vertheilt die Steuern nach Maß und Ertrag der Aecker unter die Dorfgenossen; er vertheilt das unkultivirte Land und bestimmt den Wasserantheil, der jedem zukommt. Er schlichtet Zwistigkeiten unter den Dorfgenossen und handhabt die Polizei, auch durch Verhaftung. Für die Mühen des Amtes ist der Vorsteher im Besitz eines größeren Landstückes, eines Schulzengutes und erhält an Hebungen von den Dorfgenossen in der Regel ein oder zwei Handvoll von jedem Maße Korn oder Reis der Ernte. Aber der Vorsteher regiert die Gemeinde nicht aus eigener Machtvollkommenheit; er übt alle seine Funktionen umgeben von der Gemeinde, die sich unter dem großen Baume versammelt, die ihm zur Schlichtung von Streitigkeiten Beisitzer, Schöffen zugesellt. Neben dem Vorsteher hat die Gemeinde ihren Brahmanen, der dann auch die glücklichen Zeiten zum Beginn jedes Geschäftes anzuzeigen hat (der Hindu unternimmt nichts ohne solche Gewißheit), der den Bauern

1) Manu 8, 229—260.

aus dem Epos und den Legenden erzählt und in neueren Zeiten wenigstens auch der Schulmeister des Dorfes zu sein pflegt, und einige andere Beamte, den Schmied und den Flurwächter, auch wol ein Tanzmädchen, denen sämmtlich wie dem Vorsteher Land oder Hebungen zugewiesen sind [1]). Auch von Gemeindebeschlüssen der Städte, von Corporationen der Kaufleute in den Städten hören wir in den Sutra der Buddhisten, die durch Verhängung von Geldstrafen Nachachtung ihrer Verfügungen von den Gliedern der Corporation erzwingen [2]), und Megasthenes berichtet, daß die Städte im Reiche Magadha von sechs verschiedenen Kollegien verwaltet würden. Wir können hieraus schließen, daß der Trieb genossenschaftlichen Lebens und corporativer Bildungen auch den Stadtgemeinden am Ganges nicht fremd geblieben ist; wir sind jedoch ohne Kunde, in welchem Umfange oder wie lange sich diese Bildungen in den Städten gegen die Gewalt der Könige zu behaupten vermocht haben. Der Rath des Gesetzbuches, der König möge den Städten Oberaufseher setzen, ist oben (S. 164) angeführt. Dagegen hat sich die Dorfgemeinde in ihrer alten Verfassung bis heut völlig intakt erhalten und ist mit den Geschlechtsverbänden das vorzüglichste Bollwerk gewesen, hinter welchem altindische Art sich gegen einheimischen und fremden Despotismus behauptet hat. Der Wechsel der Fürsten, der Wechsel der Herrschaft übte auf die Dorfgemeinde geringen Einfluß. Ihre eigenen Angelegenheiten besorgte sie selbstständig; es handelte sich für sie meist nur um ein Mehr oder Minder von Steuern. Die Gewaltthaten der Fürsten trafen deren Umgebungen, nicht den stillen und niedrigen Dorfbewohner; nur den Steuereintreiber, den Kreishauptmann hatten diese zu fürchten. Aber selbst wenn besonders böse Zeiten kamen, wenn Kriegszüge das Dorf trafen und verwüsteten, wenn die Bewohner niedergemacht oder verjagt wurden, sie kehrten, so viel Schwert und Hunger verschont hatten, oder ihre Kinder auf die verlassene Feldmark zurück, bauten ihre Hütten wieder auf und begannen die Felder wieder zu bestellen, die ihre Väter seit unvordenklicher Zeit bestellt hatten.

Was die Inder in ihren Geschlechtsverbänden und Dorfgemeinden besaßen, war immerhin, wie gewaltsam und wild einheimische Könige und fremde Eroberer walten, wie stark sie hier und dort durchgreifen

1) Mill history of British India 2, 266. Montgom. Martin political constitution of the Anglo-eastern empire p. 271. — 2) Burnouf introduction p. 242. 245. 247.

mochten, ein ansehnliches Maß von Freiheit, von Selbstregierung in den nächsten Lebensbeziehungen für die große Zahl der Landbauer, für die Hausväter aller oberen Kasten. Aus dem Kultus der Ahnen, dem Zusammenhang der Geschlechter, hat sich innerhalb der Kasten der Brahmanen, der Kschatrija und Vaiçja der Vorzug, die angesehenere Stellung der Familien ergeben, welche sich nicht blos reiner, sondern auch älterer, edlerer Abkunft rühmten, als die übrigen. Diese Aristokratie im Umkreise der einzelnen Kaste ist an die Stelle der alten Aristokratie der Kschatrija getreten. Wie wenig Gewicht die Könige ihr beilegen mochten, nach unten hin auf die Genossen der Kaste war Beispiel und Vorbild dieser Familien von maßgebender Wirkung. In späteren Jahrhunderten hat sich das Gewicht dieses aristokratischen Elementes dadurch verstärkt, daß im Gangeslande die Beamtung erblich geworden ist, welcher die Herrscher die Erhebung der Grundsteuer oder die der Steuern überhaupt in den einzelnen Bezirken ihrer Lande übertragen hatten. Diese Steuererheber gelangten dazu, ihre Funktionen in ihren Familien zu vererben; sie drückten die Dorfgemeinden, deren Steuern sie abzuführen hatten, allmälig zu ihren Hintersassen herab und kamen dadurch im Laufe der Jahrhunderte zu einer einflußreichen und mächtigen Stellung empor, die sie mit Erfolg zu behaupten wußten und im Wesentlichen bis heut behauptet haben.

7. Die Kasten und die Familie.

Das Gesetzbuch war ein Kanon des reinen Wandels, der heiligen Ordnung des Staates und der Gesellschaft, den die Brahmanen den Fürsten und Völkern am Ganges vorhielten. Wie sie keinen Versuch machten, das Königthum in ihre Hände zu bringen, so dachten sie auch nicht daran, ihrem Stande eine wirksame politische Organisation zu geben, eine Hierarchie aufzurichten, welche dem Staat zur Seite getreten wäre oder ihn überragt hätte und dadurch ihren Forderungen an Staat und Laien den Gehorsam zu sichern, die Ausführung der Gebote ihres Gesetzbuches zu garantiren vermocht hätte. Dazu fehlte es den Brahmanen an praktischer, an politischer Befähigung; dazu waren sie zu tief in ihre spitzfindige und phantastische Spekulation, in ihr Ceremoniell und ihre Bußen versenkt. Sie begnügten sich, jene Assistenz, jenen Vorsitz bei den Todtenmahlen der Geschlechts=

verbände der Kschatrija und Vaiçja zu verlangen, deren Wirkungen wol weit über ihre Voraussicht hinausgingen, dem Könige Mitglieder ihres Standes zu Ministern, Richtern und Beamten zu empfehlen, ihn aufzufordern, die Brahmanen wie seine Söhne zu schützen, für den Unterhalt der Brahmanen zu sorgen, höchst freigebig gegen sie zu sein, die gelehrten Brahmanen nicht zu besteuern, ihre Vorzüge und Rechte den anderen Klassen gegenüber aufrecht zu halten, das Vermögen erbenloser Brahmanen nicht einzuziehen, sondern den Standesgenossen zu schenken, den Schatz, den ein Brahmane etwa finde, diesem zu lassen. Das Epos überbietet sich, diese Freigebigkeit vorbildlich zur Anschauung zu bringen: die Brahmanen erhalten hunderttausende von Kühen, unendliche Schätze, die ganze Erde[1]). Alle jene Gebote sind aber Wünsche; thatsächlich besaßen die Brahmanen den Königen gegenüber doch nur das Ansehen, welches ihnen die zunftmäßige Kenntniß der Lehre, die Kenntniß der Opfersprüche und des Opferkultus gab, den moralischen Einfluß, den ihr Dogma, ihre Ermahnungen auf das Herz des Königs ausüben konnten, die Macht des Glaubens, den sie ihren Lehren zu erwirken verstanden. Daß sie diese Macht durch die Aussichten auf die Verdienste, welche die guten an den Brahmanen verübten Werke dem Könige in dieser und jener Welt eintragen sollen, durch die Furcht vor den Höllenstrafen und den Wiedergeburten, die das Gesetzbuch dem Verächter der Brahmanen reichlich androht, zu stützen verstanden, sahen wir bereits. Aeußere Mittel aber, die Befolgung ihres Gesetzes, Nachachtung für ihre Reinigungen, Sühnungen und Büßungen zu erzwingen, wenn ihnen nicht freiwillig gehorcht wurde, besaßen sie nicht. Ihre Gewalt erstreckte sich nicht weiter, als auf das Gewissen des Königs und des Volkes. Sie waren dem Könige ebenso unbedingt unterworfen wie die übrigen Stände; keine politische Schranke, keine Institution stand dem Gebot des Königs auch den Brahmanen gegenüber im Wege, und auch den Königen ist die Kenntniß des Veda, des Gesetzes zugänglich. Das Epos rühmt sogar an den Fürsten, welche es als Vorbilder bezeichnen will, Kunde der heiligen Schriften, des Gesetzes. Es sind die Könige, nicht die Brahmanen, welche die großen Opfer bringen. Aber sie vermögen dies doch nicht ohne die Brahmanen, ohne den Purohita (S. 154) und andere Priester, und diese Stellung der Brahmanen zur Seite der Könige, dann die, welche sie

1) Z. B. Ramajana 1, 13. 72. ed. Schlegel.

zur Seite des Volkes in den Geschlechtsverbänden einnahmen, hat den Brahmanen genügt, auf moralischem Wege, auf dem Wege der Ueberzeugung, des Glaubens, Leben und Staat der Inder nach ihrem System zu gestalten und dauernd zu beherrschen.

Besaßen die Brahmanen keinerlei Rechte nach oben hin, so hatten sie doch die Kschatrija aus der ersten Stelle verdrängt, so wollten sie doch die aristokratische Stellung, die sie über den anderen Ständen gewonnen, ihre Privilegien und Vorzüge nach unten hin nicht allein auf moralische Autorität basiren. Das Gesetzbuch ist unermüdlich, den Vorzug der Brahmanen, die Unterordnung der übrigen Stände in jeder Richtung einzuprägen. Aber da der Weisheit der Brahmanen die Grundlagen und Stützen, welche sonst Aristokratien über das Volk hinausheben und in solcher Stellung zu erhalten vermögen, fremd waren und blieben, da sie Institutionen dieser Art nicht zu erschaffen vermochten, so war im Grunde nur ein einziges reales und wirklich effektives Mittel übrig, ihr Ansehen, ihre Stellung und ihre Privilegien gesetzlich auszudrücken und zu garantiren, die Benutzung des Strafrechtes. In den nach den Ständen abgemessenen Unterschieden der Bußen und Strafen versuchten sie den Vorrang der Brahmanen zu gesetzlicher Geltung und Anerkennung zu bringen. Mit aus diesem Grunde geschah es wol, daß sie die Bedeutung der Strafgewalt so hoch erhoben. „Die Strafe allein," sagt das Gesetzbuch, „garantirt die Erfüllung der Pflichten nach den vier Kasten; ohne Strafe würde der Mann aus der niedrigsten Kaste den Rang der höchsten einnehmen." Aber auch hier gab es wieder ein Hinderniß — nicht die Brahmanen waren es, welche in erster Linie das Recht zu sprechen hatten, sondern die Könige; die Anwendung des Gesetzes hing von den Fürsten ab.

Wenn es sonst als oberster Grundsatz des Rechtes gilt, daß es ohne Ansehen der Person geübt werde, daß für dasselbe Verbrechen die gleiche Strafe jeden Schuldigen, weß Ranges und Standes er sei, treffe, so führt das Kastensystem zu dem entgegengesetzten Princip; das Gesetzbuch bemißt die Strafe durchaus ungleich und zwar nach der Rangordnung der Kasten, so daß der höchste Stand bei gleichem Vergehen in der Regel die geringste Strafe zu dulden hat. Diese Strafbemessung nach der Rangordnung der Stände tritt am schärfsten bei Verletzungen und Injurien gegen Mitglieder der oberen Kasten Seitens der Glieder der untergeordneten hervor; die Brahmanen, nach ihnen die Kschatrija und Vaiçja, werden durch barbarische Straf-

androhungen geschützt. Dem Çudra, der sich eine schwere wörtliche Injurie gegen einen Dvidscha zu Schulden kommen läßt, soll die Zunge aufgeschlitzt werden; hat er dessen Namen beschimpft, so soll ihm heißes Eisen in den Mund gestoßen und kochendes Oel in Mund und Ohren gegossen werden. Wagt es ein Çudra, sich auf Einen Sessel mit einem Zweimalgeborenen zu setzen, so soll er auf dem Hinteren gebrandmarkt werden. Wagt er es, einen Brahmanen anzugreifen, so lasse ihm der König beide Hände abhauen; speit er einen Brahmanen an, so lasse er ihm die Lippen abschneiden; harnt er gegen ihn, so soll der Verbrecher die Scham verlieren. Bei thätlichen Verletzungen höherer Kasten durch die niederen soll an den Mitgliedern der letzteren immer das Glied bestraft werden, mit dem sie sich vergangen. Wer die Hand oder den Stock erhoben, soll die Hand verlieren; wer den Fuß, den Fuß. Bei leichten wörtlichen Beleidigungen gegen den Brahmanen wird der Çudra gepeitscht, der Vaiçja um zweihundert, der Kschatrija um hundert Pana gestraft. Beleidigt dagegen der Brahmane die unteren Kasten, so zahlt er dem Kschatrija funfzig, dem Vaiçja fünfundzwanzig, dem Çudra zwölf Pana. Beleidigen sich Mitglieder derselben Kaste unter einander durch wörtliche Injurien, so genügen kleine Geldstrafen von zwölf, höchstens vierundzwanzig Pana. Noch schwerer wogen jene Privilegien, welche das Gesetzbuch für die Brahmanen statuirt, daß sie in Schuldklagen niemals dem Gläubiger als Sklaven zugesprochen werden durften, daß keinerlei Vergehen oder Verbrechen des Brahmanen durch Einziehung seines Vermögens oder an seinem Leibe bestraft werden solle, daß er niemals, auch wenn er das Schwerste begangen hat, zum Tode verurtheilt werden dürfe; höchstens soll er verbannt werden [1]. Dagegen soll, wie bereits bemerkt ist, bei Diebstahl die Geldbuße nach dem Stande des Verbrechers steigen, so daß hier die entgegengesetzte Stufenleiter eintritt; der Brahmane zahlt das Achtfache an Geldbuße, welche der Çudra in demselben Falle zu bezahlen hat, während von Darlehen dem Brahmanen nur der geringste Zinssatz, zwei vom Hundert, zu nehmen gestattet ist. Im Gericht werden die Brahmanen anders angeredet, zum Zeugniß aufgefordert, als die übrigen Stände; ihr Eid ist ein anderer, als der der übrigen Stände. Die Einweihung durch die heilige Schnur soll bei den Brahmanen, welche natürlich früher reifen, als die übrigen Stände, bereits im

1) Manu 8, 380. 381.

achten Jahre vollzogen werden, bei den Kschatrija im elften, bei den Vaiçja erst im zwölften. Diese heilige Schnur, das gemeinsame Abzeichen der Dvidscha den Çudra gegenüber, soll bei den Brahmanen aus drei Fäden Baumwolle, bei den Kschatrija aus drei Fäden Hanf, bei den Vaiçja aus drei Fäden Schafwolle bestehen. Der Brahmane trägt einen Gürtel aus Zuckerrohr und einen Bambusstab, der Kschatrija einen Gürtel aus Bogensehnen und einen Stock aus Bananenholz, der Vaiçja einen Gurt von Hanf und einen Stab aus Feigenholz. Der Stock des Brahmanen reicht bis zu seinen Haaren, der des Kschatrija bis zur Stirn, der des Vaiçja bis zur Nasenspitze. Diese Stäbe müssen mit der Rinde bekleidet, gerade und dem Auge angenehm sein und nichts Erschreckendes haben. Der Brahmane trägt ein Hemd von feinem Hanf und als Mantel die Haut der Gazelle, der Kschatrija ein Hemd von Leinen und die Haut des Hirsches als Ueberwurf, der Vaiçja ein wollenes Hemd und die Haut des Bockes. Wenn man höflich sein will, räth das Gesetzbuch, den Brahmanen zu fragen, ob er in Heiligkeit fortschreite, den Kschatrija, ob er an seinen Wunden leide, den Vaiçja, ob sein Vermögen gedeihe, den Çudra, ob er gesund sei[1].

Welche Stellung der alte Adel, die Kschatrija nach dem Durchdringen des neuen Systems einnahmen, ist nicht recht erkennbar. Die gesteigerte Macht der Könige, die Erhebung des Priesterthums, die Umwandlung der gesammten Lebensanschauung hatten deren Ansehen wol tief herabgedrückt. Nur ausnahmsweise erhielt sich der kriegerische Adel im Gangeslande in seinem alten Recht, indem er bei einigen kleinen Stämmen die Befestigung des Königthums verhinderte oder dasselbe ganz beseitigte[2]. Im Fünfstromlande, welches der Entwickelung, die sich in den Gebieten am Ganges vollzogen hatte, nicht durchweg folgte, geschah es in breiterem Umfange, daß der Adel das Königthum überwältigte und die alten Stammfürsten verjagte. Diese Wendung erfolgte wol, als die letzteren Miene machten, eine despotische Stellung einzunehmen. Wir finden hier im vierten Jahrhundert bei den „freien Indern", wie die Griechen sagen, zahlreiche Adelsfamilien in angesehener Stellung. Das Gesetzbuch giebt zu, daß der Brahmane nicht ohne den Kschatrija bestehen könne, der Kschatrija aber auch nicht ohne den Brahmanen; nur die Vereinigung beider Stände bringe Heil; durch diese würden Brahmanen und

1) Manu 2, 127. — 2) Lassen ind. Alterth. 2, 80.

Kschatrija in dieser und in jener Welt erhöht werden[1]. Daß den Geschlechtern der Kschatrija alten Ursprungs innerhalb ihrer Kaste eine hervorragende Stellung blieb, ist bereits bemerkt.

Die Glieder aller Kasten sollen nach dem Gesetzbuche wie jedes erschaffene Wesen die ihnen obliegenden Pflichten erfüllen, d. h. die ihnen zugewiesenen Beschäftigungen treiben. Das Leben der Brahmanen soll der heiligen Schrift, dem heiligen Dienste, der Lehre des Veda und des Gesetzbuches (nur Brahmanen dürfen das Gesetzbuch lehren), endlich den Kontemplationen und Büßungen im Walde gewidmet sein. Aber wie war es möglich, den gesammten Stand der Brahmanen beim Studium des Veda, beim Opfer und Kultus festzuhalten, der Nothwendigkeit gegenüber, sich zu ernähren? Wie sollte es geschehen, daß der gesammte Stand von der Sorge um den Unterhalt absah, besonders da, wo es galt, eine zahlreiche Familie zu ernähren, daß er auf jede Neigung, Vermögen zu erwerben, verzichtete? Zwar war wie den Königen auch den übrigen Kasten Freigebigkeit gegen die Brahmanen zur höchsten Pflicht gemacht; es war den Brahmanenschülern geboten, ihre Lehrer durch Geschenke zu unterhalten; es war den Brahmanen durch das Gesetz erlaubt, von Geschenken zu leben, zu betteln, Reiskörner und Aehren aufzulesen. Wir wissen aus den Sutra der Buddhisten, daß die Könige den Geboten des Gesetzbuches nachkamen, daß eine Menge von Brahmanen an den Fürstenhöfen ernährt wurde. Wir wissen ferner aus den Berichten der Griechen, daß den umherziehenden Brahmanen jedes Haus offen stand, daß man sie auf dem Markte mit Geschenken an Lebensmitteln überhäufte; aus griechischen und indischen Nachrichten, daß sich Scharen von bettelnden Brahmanen im Lande umhertrieben, eine Lebensweise, welche in Indien nicht die unbequemste ist; endlich steht fest, daß eine nicht unerhebliche Anzahl im Walde als Einsiedler lebte. Aber diese Lebensweisen forderten doch, daß man auf Weib und Kind, auf Haus und Hof verzichtete, wozu sich nicht alle verstehen mochten. Wovon sollten die brahmanischen Familienväter leben, welche kein Vermögen besaßen, welche ohne genügenden Grundbesitz waren? Nur zwei Mittel hätte es gegeben, den gesammten Stand der Brahmanen beim Studium des Veda und beim Opfer festzuhalten, entweder die Ausstattung desselben mit genügendem Grundbesitz oder die Unterhaltung desselben auf Staatskosten. Bei den Aegyptern lebte die

1) Manu 9, 322.

Priesterschaft vom Tempelland, bei den Phoenikern und Hebraeern von dem Zehnten der Ernte, der den Tempeln entrichtet wurde; die Hierarchie unseres Mittelalters lebte von eigenem Land und Leuten, von Zehnten und anderen Hebungen; aber dies alles wären politische Institutionen, zu deren Erfindung den brahmanischen Gesetzgebern die Fähigkeit, zu deren Aufrichtung und Erhaltung ihrem Staatswesen die Möglichkeit fehlte. Noch weniger konnte man zu dem Gebot der Ehelosigkeit greifen; man konnte nicht alle Brahmanen von Jugend auf als Einsiedler im Walde leben lassen, wenn die Brahmanen nicht aufhören sollten, als ein Stand der Geburt zu existiren, und ihre gesammte Stellung beruhte ja auf dem Vorzuge des Blutes.

Das Leben warf die Doktrin rücksichtslos über den Haufen. Das Gesetzbuch muß sich entschließen, die idealen Forderungen, die Grundsätze und Ergebnisse des Systems der Nothwendigkeit des Unterhaltes, den zwingenden Geboten des Bedürfnisses gegenüber theils zu mäßigen, theils ganz fallen zu lassen. Es muß gestatten, daß die brahmanischen Hausväter, welche kein Vermögen besäßen, das Leben der Kschatrija führen könnten. Diese Erlaubniß wurde und wird benutzt; heute besteht ein großer Theil der eingeborenen anglo-indischen Armee aus geborenen Brahmanen. Vermöge der Brahmane nicht durch Kriegsdienst sein Leben zu fristen, so könne er das Leben eines Vaiçja führen und sich vom Ackerbau und der Pflege der Heerden zu erhalten suchen. Aber der Brahmane müsse es, wenn irgend möglich, vermeiden, selbst das Feld zu bestellen; die Arbeit des Ackers sei abhängig von der Hülfe der Rinder, die Pflugschar zerschneide den Boden und tödte die lebenden Wesen, welche dieser Boden einschließe. Kann der Brahmane nicht als Ackerbauer und als Hirt leben, so mag er auch von „der Wahrheit und Falschheit des Handels“ leben. Nur für gewisse Gegenstände des Handels bleibt das Gesetzbuch unerbittlich, und wenn es den Handel mit diesen nicht durch Strafen des Staates bedrohen kann, so stellt es wenigstens die traurigen Folgen solchen Betriebes zur Abschreckung in Aussicht. Der Handel mit berauschenden Getränken, Pflanzensäften, Wohlgerüchen, Butter, Honig, leinenen und wollenen Geweben verwandelt den Brahmanen in sieben Nächten in einen Vaiçja; der Handel mit Milch macht ihn in drei Tagen zu einem Çudra; der Brahmane, welcher Sesamkörner verkauft, wird als Wurm in den Excrementen des Hundes wiedergeboren werden, und dieselbe Strafe wird sogar seine Ahnen treffen. Niemals soll der brahmanische Kauf-

mann wie der Vaiçjakaufmann Geld auf Zinsen ausleihen (an anderen Stellen gestattet, wie erwähnt ist, das Gesetzbuch den Brahmanen, Darlehen gegen niedrigen Zins zu geben, S. 183); kein Brahmane soll sein Einkommen durch verführende Künste, durch Gesang und Musik suchen; niemals darf der Brahmane „von der Arbeit des Knechtes, das Leben des Hundes leben [1])." Aehnliche Ausnahmen wie für die Brahmanen muß das Gesetzbuch auch für die Kschatrija gestatten, welche kein eigenes Gut besitzen, welche keinen Erwerb durch die Führung der Waffen finden; es muß den Vaiçja, die weder vom Acker noch vom Handel noch vom Handwerk leben können, gestatten, das Leben eines Çudra zu führen. Es gab mithin Brahmanen der heiligen Schrift und Brahmanen der Geburt [2]), wie Kschatrija und Vaiçja, die diesen Ständen nur durch ihre Geburt, nicht durch ihre Beschäftigung angehörten, wodurch wieder neue Unterschiede entstanden, die bald festgehalten zu Geltung gelangen mußten.

Wenn das Gesetzbuch zu so großen Concessionen, welche seinem System widersprechen, genöthigt ist, so bleibt es andererseits, um den Unterschied der Stände möglichst festzuhalten, um so strenger dabei, daß, wenn auch die höheren Kasten heruntersteigen könnten, doch keine niedere Kaste sich jemals die Beschäftigung der höheren anmaßen dürfe. Solche Anmaßung soll mit Confiscation des Vermögens und mit Verbannung bestraft werden. Doch gestattet das Gesetz auch hier wieder eine Ausnahme, und zwar gerade zu Gunsten der niedrigsten Kaste, deren ursprünglich durch die Waffen erzwungene Dienstbarkeit das Gesetzbuch festhält, der Çudra. Der Çudra ist zum Dienen bestimmt (S. 102. 135); der, welcher nicht als Sklave geboren ist, soll freiwillig um Lohn dienen; zunächst soll er Dienst bei Brahmanen, dann erst bei Kschatrija und Vaiçja suchen. Blinde Unterwerfung unter den Befehl des Herrn ist die Pflicht des Çudra. Findet jedoch der Çudra nirgend einen Dienst, so mag er sich vom Handwerk ernähren: aber, fügt das Gesetzbuch hinzu, „es ist nicht gut, daß der Çudra Reichthum erwerbe, denn er wird ihn benutzen, um anmaßend gegen die oberen Stände zu sein." Die unter den Çudra stehenden unreinen Kasten sollen, eben dieser Unreinheit wegen, nicht zu Haus- und Ackerdiensten bei den Dwidscha verwendet werden.

Nach dem Gesetzbuche stehen die vier Kasten als durch die

1) Manu 10, 80–117. — 2) Burnouf introduction p. 139.

Schöpfung getrennte Racen neben einander. Wie bei jeder Bildung von Ständen, so bezog sich auch in Indien deren Scheidung zuerst nur auf die Männer. Das letzte Ziel der ständischen Gliederung ist erst erreicht, die Erstarrung des Standes ist erst vollendet, die Kaste erst wirklich vorhanden, wenn auch die Weiber in diese Trennung eingeschlossen werden, wenn die Ehen zwischen den Ständen aufgehört haben und verboten sind, wenn der Blutumlauf des Volkes dadurch völlig unterbunden ist und die Klassen des Volkes sich als völlig geschiedene Arten und Stämme fremden Blutes gegenüberstehen. In Manu's Gesetzbuche liegen zwei Ansichten über das Konnubium der Stände neben einander: eine strengere und eine mildere. Letztere ist der Natur der Sache und der Stellung nach, die sie im Gesetzbuch einnimmt, die ältere, jene die jüngere. Nach der älteren Ansicht bestimmt die Abstammung vom Vater die Kaste; der Mann der drei oberen Kasten, der Dvidscha, kann nach seinem Gefallen ein Weib aus dem Stande der Brahmanen, der Kschatrija oder Vaiçja heimführen. Nur Çudraweiber sind ausgeschlossen. Das Gesetzbuch stellt in diesem Sinne fest, daß Çudrafrauen nicht geeignet seien für Männer der drei oberen Kasten, und Weiber der oberen Kasten nicht für çudrische Männer. Um aber diese, die bestehende Sitte zur strengeren Praxis hinüberzuführen, verbietet das Gesetzbuch zwar nicht, Frauen aus einer anderen der drei oberen Kasten als der eigenen zu ehelichen; aber es empfiehlt, wenigstens als erste Frau ein Mädchen der eigenen Kaste zu freien und dann nach der Rangordnung der Kasten fortzufahren. Und dieser Empfehlung soll, wie es scheint, dadurch leichterer Eingang geschafft werden, daß als Nebenfrau auch ein Çudraweib zu nehmen gestattet wird. Selbstverständlich ist, daß allein die ebenbürtige Frau mit dem Hausherrn die Opfer des Hauses vollbringen darf [1]). Festgehalten wird, daß ein Çudraweib nicht die erste, d. h. die legitime Frau sein dürfe; der Brahmane, welcher als erste Frau eine Çudra heimführe, soll aus der Kaste gestoßen werden [2]). Die wesentliche Bestimmung, durch welche die jüngere und härtere Ansicht das bestehende Konnubium unter den drei Kasten der Dvidscha aufzuheben trachtet, ist die, daß in allen Ständen ausschließlich die Kinder, welche von Frauen desselben Standes geboren sind, Mitglieder des Standes ihres Vaters bleiben. Alle von ungleichen

1) Manu 3, 12–15. 44. 9, 22—24. 85—87. — 2) Manu 3, 16—19. 10, 5. 6.

Eltern, in gemischten Ehen erzeugten Kinder fallen aus dem Stande des Vaters. Diese Vorschrift des Gesetzbuches ist durchgedrungen, sie hat die Schließung der Kasten vollendet. Das Gesetzbuch unterstützte sie durch die Lehre, daß die Kinder gemischter Ehen, je nachdem Vater und Mutter diesem oder jenem Stande angehört haben, neue und zwar unreine, weil aus sündhafter Vermischung hervorgegangene Abtheilungen des Volkes bilden, die den Makel ihrer Entstehung weiter vererben [1]. Das Gesetzbuch macht eine ganze Reihe unreiner Kasten dieser Art namhaft, die bereits bestehen sollten; es weist nach, aus welchen Mischungen dieselben entstanden seien, und stellt sie als warnende Beispiele gegen gemischte Ehen hin.

Diese unreinen Kasten, welche aus dem Konnubium der Stände untereinander hervorgegangen sein sollen, waren in Wahrheit theils Stämme der alten Bevölkerung, welche sich nicht, wie die größere Masse der Çudra den Arja unterworfen und deren Gesetz und Lebensweise angenommen hatten, sondern entweder zusammengeschmolzen und ärmlich unter diesen nach der Sitte ihrer Väter fortlebten oder in unzugänglichen Gebieten eine gewisse Unabhängigkeit bewahrten; theils waren es arische Stämme selbst, welche der Entwickelung des Gangesthales nicht folgten, welche ihre Lebensweise dem brahmanischen System nicht fügten. Wenn das Gesetzbuch nun diesen Stämmen gebietet, die Beschäftigungen zu treiben, welche den Dvidscha nicht wohl anständen [2], und für einige verfügt, nur Netze zu stricken und Fische zu fangen, für andere, sich mit der Jagd zu beschäftigen [3]: so ist es klar, daß dies eben die ursprüngliche Lebensart dieser Zweige der Bevölkerung ist. Aus der Ehe eines Brahmanen und einer Vaiçja stammen nach dem Gesetzbuche die Ambaschtha [4], die im Epos als ein Volk genannt werden, welches in alter Weise mit Keulen kämpft [5]; aus der Ehe eines Brahmanen mit einer Çudra stammen die Nischada, deren Bestimmung nach dem Gesetzbuch ist, Fische zu fangen [6]; aus der Ehe des Kschatrija mit çudrischen Frauen stammen die Ugra, welche die in Höhlen lebenden Thiere fangen und tödten sollen [7]; aus der Ehe eines Brahmanen mit einer Ambaschtha entspringen die Abhira, die uns bereits bekannten Kuhhirten an den Indusmündungen [8]; aus der Ehe eines Çudra mit einer brahmanischen Frau ent-

1) Manu 10, 15. — 2) Manu 10, 46. — 3) Manu 10, 48. — 4) Manu 10, 8. — 5) Lassen Alterth. 1, 820 N. 2. — 6) Manu 10, 49. — 7) Manu 10, 48. — 8) Manu 10, 15; oben S. 13.

springt der Tschandala, „der verachtetste Sterbliche“. Die Tschandala waren ein zahlreicher unarischer Stamm im Gangeslande. Das Gesetzbuch schreibt vor, daß die Tschandala nicht in Dörfern und Städten wohnen dürfen; ja, sie sollen gar keinen festen Wohnsitz haben. Ihre Begegnung verunreinigt den Brahmanen; durch Zeichen, welche der König ihnen vorzuschreiben hat, kenntlich, sollen sie nur bei Tage in die Ortschaften kommen, damit man ihnen ausweichen kann. Sie sollen keine anderen Thiere, als die verachtetsten, Hunde und Esel, besitzen, kein anderes Geschirr, als zerbrochenes, sie sollen nur unter einander heirathen; niemand soll sich mit ihnen abgeben. Wenn ein Dvidscha dem bettelnden Tschandala Speise reichen will, so soll er dies nicht selbst thun, sondern durch einen Diener auf einem Scherben. Die Hinrichtungen — im Sinne der Arja und der Brahmanen höchst unreine Handlungen — sollen durch Tschandala vollzogen werden, und die Kleider der Hingerichteten sollen ihnen zufallen; sie sollen nur Kleider von diesen oder von Verstorbenen tragen [1]).

Man sieht leicht, daß die Rangordnung, welche das Gesetzbuch den sogenannten gemischten Kasten giebt, von dem Grade der Unreinheit entnommen ist, welchen die Brahmanen der Lebensweise dieser Stämme beimessen. Indem man dieselben gesetzlich von den übrigen Ständen ausschloß, zwang man sie, diese Beschäftigung für immer beizubehalten, und hielt sie in diesem verachteten Zustande fest. Indem alle diese Stämme als aus sündhafter Vermischung entstanden gebrandmarkt wurden, schreckte man von Ehen außerhalb der eigenen Kaste ab und verstieß, wenn dennoch verbotene Vermischungen der Stände eintraten, die Kinder derselben in die Reihen dieser verachteten Stämme; man zwang sie, deren Lebensweise und Beschäftigung zu führen und diese auf ihre Nachkommen zu vererben. Nach der Theorie, die diesen Vorschriften über die Mischkasten zu Grunde liegt, ist die Mischung die verhältnißmäßig weniger unreine, in welcher Männer höherer Kasten mit Weibern niederer Kasten zusammentreffen, die Mischung die schlechteste und unreinste, welche durch Weiber höherer Kasten mit Männern der niedrigen Kasten herbeigeführt wird. Die Kinder eines Brahmanen mit Frauen der Kschatrijakaste stehen am höchsten, am niedrigsten die Kinder, welche ein Çudra mit einem brahmanischen Weib erzeugt [2]). Die gemischten Kasten sollen dann auch in Anlage und Art der besseren oder schlechteren Vermischung

1) Manu 10, 51—56. Oben S. 128. — 2) Manu 10, 67.

entsprechen, wie in ihren Pflichten die Aufgabe der väterlichen Kaste in absteigender Linie, in niedrigerem Grade enthalten sein soll; so soll der Ugra (der Abkömmling des Kschatrija mit dem Çudraweibe) von der Jagd leben, die dem Kschatrija gebührt; aber diese soll sich nur auf die in Höhlen lebenden Thiere erstrecken u. s. w. Die Vermischungen der unreinen Kasten mit den reinen und anderen unreinen sollten dann wieder neue Menschengattungen mit besonderen Anlagen und besonderen Pflichten wie jene Abhira ergeben. Auf Völker, welche notorisch arischen Ursprungs waren oder selbstständige Staaten bildeten, aber doch eine dem brahmanischen Gesetz unangemessene Lebensweise führten, ließ sich das System der gemischten und darum unreinen Abstammung nicht gut anwenden; von diesen giebt denn das Gesetzbuch zu, daß sie zwar reinen Stammes, aber durch Vernachlässigung der heiligen Pflichten entartet seien. Zu den heruntergekommenen Geschlechtern von Kschatrija rechnet das Gesetzbuch die Kambodscha, die Darada und die Khaça[1]. Die Kambodscha saßen im Westen, die Darada nordwärts von Kaçmira; die Khaça werden östlich von Kaçmira im Himalaja zu suchen sein[2].

Mit diesen Anschauungen und Fiktionen, mit den thatsächlichen und gesetzlichen Folgen, welche ihnen gegeben wurden, war dann das System der Kasten konsequent weiter entwickelt und über die gesammte Bevölkerung ausgedehnt, alle Lebensweisen, Klassen und Beschäftigungen waren untergebracht; den Resten der Eingeborenen, den widersetzlichen Stämmen der Arja war damit ihre Stelle im brahmanischen Staate angewiesen, und den Çudra folgte nun noch eine lange Reihe tiefer gestellter Stände.

Aus den widersprechenden Bestimmungen des Gesetzbuches über das Konnubium der Stände geht klar hervor, daß die Schließung der Kasten noch nicht vollendet war, als das Gesetzbuch zum Abschluß gelangte; aber sie wurde, und wie es scheint, nicht allzulange darnach erreicht. Es kann nicht fehlen, daß der einmal zu so scharfer Geltung gebrachte Vorzug des Blutes weiter abscheidend wirkt, daß sich immer neue, durch Abstammung oder Beruf verbundene Kreise als bevorzugt vor anderen abschließen und einen Stand für sich bilden wollen, daß die gleichen Berufsarten, wenn die Beschäftigung einmal an die Kaste und der Beruf an die Abstammung geknüpft ist, sich wiederum innerhalb der Kasten zu neuen erblichen Corporationen zu-

1) Manu 10, 43—45. — 2) Lassen ind. Alterth. 1, 396. 439. 534.

sammennehmen. Die hierdurch gegebene Tendenz weiterer Abschließungen hat das Gesetzbuch wesentlich damit unterstützt, daß es neben die vier Stände jene Stämme als neue Kasten hinstellte, daß es, indem es diesen die Abkömmlinge gemischter Ehen nach einem gewissen System zuwies, noch eine Menge neuer Kasten nach der Herkunft creirte. Dazu kam dann die Scheidung nach den Berufsarten innerhalb der Hauptkaste. Die Brahmanen, welche den Veda und den Kultus festhielten, achteten sich selbstverständlich für besser und höher gestellt als die, welche zu den Geschäften der Kschatrija und Vaiçja hinabstiegen, und hielten untereinander zusammen. Die Gegensätze der Schulen, welche unter den Priesterbrahmanen im Laufe der Zeit nicht ausbleiben konnten, bewirkten allmälig die Abschließung der Anhänger der einen gegen die Anhänger der anderen; die Kschatrija, welche beim Kriegsdienst blieben, schlossen sich gegen die ab, welche Bauern wurden; unter den Vaiçja schieden sich die Kaufleute, die Handwerker, die Bauern gegen einander. Es kam dahin, daß jene verschiedenen Berufsklassen und Schulen der Brahmanen, die Berufsklassen der Kschatrija, daß die Kaufleute, die Schmiede, die Zimmerleute, die Weber, die Töpfer u. s. w. sich als erbliche Genossenschaften gegen einander abschlossen, und indem sie nur noch innerhalb der Genossenschaft heiratheten, sich als Kasten für sich, als Theilkasten neben einander constituirten. Und da nun trotz aller Gebote Heirathen außerhalb der Kasten stattfanden, so konnten die in Folge solcher Ehen Ausgestoßenen, so konnten die Kinder solcher Ehen sich nur den Gleichgestellten anschließen oder mußten eine neue Theilkaste bilden. War die Heirath außerhalb der Hauptkaste erfolgt, so mußten sich die Nachkommen des dadurch aus seiner alten Kaste Ausgestoßenen den unreinen Kasten anschließen, die gleichen Ursprungs waren oder sein sollten. Die erblichen Berufsgenossenschaften innerhalb der vier Hauptkasten blieben, soweit sie vom Gesetzbuch erlaubte Beschäftigungen trieben, Angehörige derselben; die Glieder der Hauptkasten aber, die sich unerlaubten, unreinen Beschäftigungen hingegeben und diese auf ihre Nachkommen vererbt, standen, wie die theils angeblichen, theils wirklich aus Vermischung entsprungenen und weiter entspringenden Kasten, außerhalb und tief unterhalb der Hauptkasten. Die Brahmanen zerfallen heute in fünfundzwanzig verschiedene Genossenschaften, die unter einander nicht heirathen, meist auch nicht mit einander essen, die Kschatrija in sechsunddreißig ebenso geschlossene Genossenschaften, die reinen und unreinen Vaiçja, die besseren und

schlechteren Çudra in einige hundert Gruppen [1]). Nach ungefährer Schätzung wird angenommen, daß heut nur etwa ein Zehntheil der dem brahmanischen Glauben angehörigen Bevölkerung Indiens die den vier Hauptkasten im Gesetzbuch gebotenen Beschäftigungen betreibt, daß die weit überwiegende Mehrzahl in diesen Kasten zu den erlaubten Beschäftigungen herabgestiegen ist, daß die größere Hälfte der Gesammtzahl den unter die Hauptkasten gestellten Klassen angehört.

Wie fest die Geschlechtsverbände zusammenhielten, ist oben erwähnt. Das Kastensystem hat durch das auf ungemischte Abstammung gelegte Gewicht den Stolz auf alte und vornehme Abkunft selbst bei den Brahmanen nicht unterdrückt. Die Brahmanen, welche beim heiligen Dienst und beim Veda geblieben waren, zerfielen im vierten Jahrhundert v. Chr. in neunundvierzig Geschlechtsverbände, welche von den Heiligen der alten Zeit, von Dschamadagni, Gautama, Bharadvadscha, Viçvamitra, Vasischtha, Kaçjapa, Atri und Agastja abstammen wollten. Sie waren nach diesen Stammvätern zu acht großen Stämmen (gotra) zusammengefaßt. Die Glieder dieser Geschlechtsverbände riefen bei der Weihe des Opferfeuers die Reihe ihrer Ahnen an [2]). Denselben Stolz auf die Abkunft dürfen wir bei den Geschlechtern der Kschatrija voraussetzen. Wir werden sehen, wie bestimmt Gesetzbuch und Ritualien verlangen, daß die Vorfahren bei der Bewerbung um ein Mädchen bis zum Urgroßvater hinauf genannt werden, und es ist heut bei den begüterten Familien aller Kasten eifriges Bestreben, für ihre Kinder Verbindungen mit Familien alter Abkunft zu schließen.

Nach dem Gesetzbuch soll jeder Mann heirathen. Er muß einen Sohn haben, der ihm einst die Todtenspenden bringen kann. Ohne das Todtenopfer des Sohnes kann die Seele des Vaters aus einem bestimmten Raum der Hölle (der Höllenabtheilung Put) nicht befreit werden. Das Gesetz unterscheidet verschiedene Arten der Eheschließung und verheißt den Nachkommen je nach der heiligeren oder unheiligeren Art der Eingehung der Ehe größeren oder geringeren Segen. Der Sohn aus den besseren Arten der Eingehung vermöge eine größere Anzahl von Gliedern der Familie aufwärts und abwärts, d. h. der bereits gestorbenen und der zukünftigen, zu reinigen. Wenn der Vater das Mädchen gebadet und geschmückt einem schriftgelehrten

1) Sherring Hindu castes and tribes p. 7—9. 120. 247. — 2) Açvalajana Çrauta-Sutra Buch 12 bei M. Müller l. c. p. 381.

Manne schenkt, den er ehrenvoll in sein Haus geladen und aufgenommen hat, so ist dies die Brahman-Ehe. Der von solcher Frau geborene Sohn reinigt zehn Glieder abwärts und zehn Glieder aufwärts nach der Seite des Vaters wie nach der Seite der Mutter. Schenkt der Vater die Tochter beim Opfer dem Priester, so ist dies die Götter-Ehe; der Sohn reinigt sieben Glieder abwärts und aufwärts nach beiden Seiten. Uebergiebt der Vater die Tochter dem Bräutigam mit den Worten: erfüllet alle Pflichten, welche euch obliegen, so hat er die Ehe Pradschapati vollzogen; der Sohn reinigt sechs Glieder aufwärts und sechs abwärts. Wenn der Bräutigam ein Rinderpaar (Stier und Kuh) zu religiösen Zwecken gegeben hat, so wird dadurch die Ehe der Rischi geschlossen; der Sohn reinigt drei Glieder abwärts und aufwärts. Dies sind die guten, die vier folgenden Arten der Eheschließung sind die schlechten. Die Ehe aus gegenseitiger Neigung ist die Ehe der himmlischen Musiker, der Gandharva; hat der Vater die Tochter verkauft oder Geschenke für sie genommen, so ist dies die Ehe der Asura, der bösen Geister. Noch schlechter ist die Art der Eheschließung durch Entführung (die Ehe der Rakschasa), die schlechteste, wenn der Entführer das Mädchen zuvor durch Getränke berauscht hat, welches die Ehe der Blutsauger (Piçatscha) ist. Diese Arten der Eheschließung entbehren der sühnenden Kraft für die Vorfahren und Nachkommen; aus ihnen können nur grausame, lügnerische und den Veda verachtende Söhne hervorgehen [1]. Das Gesetzbuch fügt diesen Vorschriften über die Art der Eheschließung hinzu, daß die jüngere Schwester nicht vor der älteren verheirathet werden dürfe (auch der jüngere Bruder dürfe nicht vor dem älteren heirathen); und räth, aus zu nahe verwandten Familien, aus Familien desselben Stammes (gotra), aus solchen, welche die heiligen Handlungen vernachlässigten, aus solchen, in welchen Krankheiten herrschten, keine Frau zu wählen. Für einen Mann von vierundzwanzig Jahren passe ein achtjähriges, für einen Mann von dreißig Jahren ein zwölfjähriges Mädchen. Die späteren Gesetzsammlungen wiederholen die Vorschrift, nicht mit Familien Ehen einzugehen, welche dieselben Ahnherren anrufen [2].

Die Absichten, die den Vorschriften des Gesetzbuches über die

1) Manu 3, 27—38. 160. 171. 9, 100. 127 ff. Die analogen Reihen des Açvalajana bei A. Weber, Indische Studien 5, 284. — 2) Açvalajana, Jadschnavalkja, Apastamba bei M. Müller hist. of anc. sanskrit lit. p. 387 seqq.

Arten der Eheschließung zu Grunde liegen, sind durchsichtig. Zunächst sollen, wie überall, auch hier die Brahmanen bevorzugt werden. Dem gelehrten Brahmanen soll der Vater das Mädchen geschmückt, d. h. wol gut ausgestattet zuführen; dem Brahmanen, welcher beim Opfer fungirt, soll er sie schenken; dafür wird ihm und der zu vermählenden Tochter die frohe Aussicht eröffnet, zehn oder sieben Gliedern der Familie aufwärts und abwärts Gutes zu erweisen. Dann aber will das Gesetz gewisse Arten der Eheschließung: durch Kauf, durch Neigung, durch Entführung, verhindern. Wir können hieraus folgern, daß diese Arten der Eheschließung bestanden, was auch sonst hinreichend bezeugt ist. Zwar die Zeit war lange vorüber, da bei den Arja Brüder Ein Weib hatten; nur das Epos verräth uns noch Spuren dieser Sitte; Draupadi ist das Weib der fünf Söhne des Pandu, und im Ramajana wird gegen die Brüder Rama und Lakschmana der freilich als erfunden bezeichnete Vorwurf aufgeführt, sie besäßen beide zusammen nur Ein Weib. Häufiger bezeugt das Epos, daß Jungfrauen und Frauen entführt wurden. Bhischma entführt im Mahabharata die drei Töchter des Königs der Kaçi und vermählt die beiden jüngeren seinem Stiefbruder Vidschitravirja; Dschajadratha, der Fürst vom Indus, hebt die Draupadi auf seinen Wagen und jagt mit ihr davon, obwol deren Wächter ihm zuruft: er dürfe sie nach Brauch der Kschatrija nicht entführen, bevor er ihre Gatten im Kampfe bezwungen. Waffenübung und Stärke tragen den Helden des Epos ihre Frauen ein. Ardschuna gewinnt die Draupadi, indem er den Bogen ihres Vaters, des Königs der Pantschala, zu spannen vermag (S. 67), Rama die Sita, indem er den Bogen Çiva's bewältigt. Weiter zeigt uns das Epos, daß Fürsten ihren Töchtern die freie Wahl des Gatten überlassen, daß die Bewerber zum bestimmten Tage herbeikommen. So wählt die Kunti den Pandu zu ihrem Gatten; so legt Damajanti in der Halle ihres Vaters dem Nala den Blumenkranz um den Nacken und erklärt ihn damit zu ihrem Gatten. Die Griechen erzählen, daß bei den Kathaeern, einem Stamme des Pandschab, Jünglinge und Jungfrauen einander zur Ehe wählten. Auch des Kaufs der Frauen erwähnt das Epos. Bhischma kauft dem Pandu für Gold und Edelsteine die Tochter des Fürsten der Madra. Daß in alten Zeiten, abgesehen von den Fürsten und denen, welche sich die Frau raubten oder im Kriege gewannen, der Kauf der Frau die Regel bildete, ist nicht zu bezweifeln[1]). Die

1) A. Weber Indische Studien 5, 343. 400. 407.

Kinder gehören nach den primitiveren Zuständen eigenen Vorstellungen dem Vater; er muß für die Abtretung entschädigt werden, er muß einen Ersatz erhalten für die Dienste, die ihm die Tochter nicht mehr leistet. Wenn das Gesetzbuch die Eheschließung für zulässig erklärt, bei der ein Rinderpaar (Stier und Kuh) gegeben wird, mit dem Beisatze freilich „zu religiösen Zwecken", so können wir daraus schließen, daß dies der hergebrachte Preis war, daß das Gesetzbuch die Sitte seinem System eben dadurch einzuordnen sucht, daß es diesen Preis „zu religiösen Zwecken" zu verwenden gebietet. Aber selbst mit dieser Wendung, welche das Gesetzbuch dem Brautkauf zu geben sucht, ist es weder bald noch völlig durchgedrungen. Die Berichte der Griechen behaupten ein Mal, daß der Bräutigam bei den Indern dem Vater ein Joch Ochsen gebe, das andere Mal, daß bei der Eheschließung nichts gegeben und nichts genommen werde [1]). Der Bestand der Sitte, ein Rinderpaar für die Braut zu geben, folgt aus dem uns erhaltenen alten Hochzeitsritual [2]) und gilt noch heut in einigen Gebieten Indiens. Auch die Ehe aus Neigung ist dem Gesetz nicht erwünscht. Diese Art der Eheschließung konnte doch leicht die Ordnung der Kasten gefährden und Mischehen herbeiführen. Wie das Gesetzbuch jedoch den Brautkauf unter leichter Verhüllung tolerirt, läßt es selbst die freie Wahl des Gatten dem Mädchen indeß nur als Ausnahme zu. Es ist die Pflicht des Vaters, seine Töchter zu verheirathen; denn sie sind in der Ordnung der Wesen dazu bestimmt, Mütter zu werden. Sorgt der Vater innerhalb dreier Jahre, nachdem die Tochter mannbar geworden ist, nicht dafür, sie einem würdigen Manne zur Ehe zu geben, so mag die Tochter sich selbst einen Gatten aus den Männern ihrer Kaste wählen: weder sie noch der von ihr gewählte Gatte mache sich dadurch schuldig. Aber den Schmuck, den die Tochter von dem Vater, der Mutter, den Brüdern erhalten hat, soll sie in diesem Falle nicht mit ins neue Haus nehmen, sie beginge damit einen Diebstahl; seinerseits hat der von ihr gewählte Gatte keine Hochzeitsgeschenke zu geben, denn der Vater hat sein Recht über die Tochter dadurch verloren, daß er sie über die Zeit zurückhielt, zu welcher sie bereits Mutter sein konnte [3]).

Daß sich auch sonst gerade auf diesem Gebiete die alten Sitten, die alte Poesie, der Kultus der alten Götter, die alte Freude am

---

1) Strabon p. 709. Arrian. Ind. 17. — 2) Açvalajana 1, 63 bei A. Weber a. a. O. — 3) Manu 9, 88—96.

Leben unter dem Gesetzbuch, unter dem brahmanischen System und trotz desselben im Volke erhalten haben, zeigen nicht zum wenigsten die Gebete, Formeln und Segenssprüche, welche bei der Hochzeit üblich geblieben waren. Sie finden sich meist im Atharvaveda. Die Grihja-Sutra des Açvalajana aus der Mitte des vierten Jahrhunderts v. Chr. geben das Ritual, welches dabei beobachtet werden muß [1]). Die Gespielinnen eines Mädchens, die ihm einen Mann wünschen, müssen nach dem Atharvaveda sprechen: „Der Werber komme, o Agni, zu unserer Freude zu dieser Maid, Glück komme ihr schleunig durch einen Gatten; herbei führe dir Savitar den Mann, der deinem Wunsch entspricht! Dort kommt der Brautwerber mit vorn gelöstem Haarschopf. Müde ward sie, o Brautwerber, zu anderer Mädchen Hochzeit zu gehen [2])." Nach den Sutra sendete der, welcher ein Weib zur Ehe begehrte, zwei seiner Freunde als Brautwerber zu deren Vater. Dieser versammelt die Familie, das Geschlecht, welches, das Gesicht nach Osten, niedersitzt, die Brautwerber gegenüber. Diese rühmen die Familie des Bewerbers, zählen seine Vorväter auf und erbitten die Braut. Erfolgt die Zustimmung, so wird eine mit Früchten und Gold gefüllte Schale der Braut auf das Haupt gesetzt, und die Brautwerber sprechen: „Den Arjaman verehren wir, den Gutfreund, der den Gatten bringt. Ich löse dich (die Braut) von hier (vom Vaterhause) wie die Kürbisfrucht vom Stiel, nicht von dort." Dann wird die Braut durch Weihen und das Brautbad auf die Ankunft des Bräutigams vorbereitet. Die Hochzeit soll im Herbst oder Winter und niemals bei abnehmendem Monde stattfinden. Zum Bade der Braut wird das Wasser unter Segenssprüchen geschöpft; nach dem Bade wird die Braut mit dem Brautgewand unter folgendem Spruche bekleidet: „Die Göttinnen, die es gesponnen, gewoben, gedehnt und die Enden ringsum gefaltet, mögen dich kleiden bis in das Alter. Langlebend thue jetzt dies Kleid um. Welcher Reiz in den Würfeln und im Wein liegt, welcher Reiz in den Rindern ruht, mit welchem Reize der Nackenden Schenkel angethan ist, mit diesen, o Açvin, zieret sie! So machen wir denn dieses Weib ihrem Gatten schmuck; Indra, Agni, Varuna, Bhaga, Soma mögen sie mit Kindern beglücken!" Kommt dann der Bräutigam,

---

1) Açvalajana sagt: „Es giebt mannigfache Gebräuche, je nach den Landstrichen und Ortschaften, wir geben nur an, was gemeinsam ist"; Haas und A. Weber in den indischen Studien 5, 281. — 2) Weber a. a. O. 5, 219. 236.

von seinen Freunden geleitet, zum Brauthause, so empfängt ihn der Brautvater feierlich und bewirthet ihn mit einem Ehrentrunk von Milch und Honig. Der Bräutigam übergiebt das Brautgeschenk (Gewand und Mantel sind als solche heut unerläßlich), und nachdem die Sippe der Braut dieser ein schwarzrothes Halsband mit drei Edelsteinen verziert angelegt hat, löst ihr der Brahmane zwei Haarlocken ab und spricht: „Aus Varuna's Banden löse ich dich jetzt, mit denen dich der hehre Savitar band. Von hier löse ich dich (vom Vaterhause), nicht von dort, damit sie, Indra, Spendender, reich an Söhnen und Glück sei.“ Nachdem so die Bande gelöst sind, welche die Braut an dem Vaterhause festhielten, übergiebt der Vater, das Gesicht nach Norden gekehrt, Kuçagras, Wasser und Körner in der Hand, dem Bräutigam das Mädchen mit den Worten: „Dir, dem Sohne, dem Enkel, dem Urenkel des und des Mannes, übergebe ich dies Mädchen aus diesem Geschlechte, aus dieser Familie“, und legt ihre Hand in die Rechte des Bräutigams. Der Bräutigam hat zuvor unweit des Opferfeuers einen Stein niedergelegt; indem er die Hand der Braut empfängt, sagt er: „Zu Heil und Glück fasse ich deine Hand hier. Bhaga, Arjaman, Puschan, Savitar, die Götter geben dich mir zur Hausherrschaft!“ Nachdem der Vater die Braut mit flüssiger Butter besprengt hat, führt sie der Bräutigam zu jenem Stein, läßt sie denselben mit der rechten Fußspitze betreten und spricht: „Den festen treuen Stein lege ich für deine Kinder auf den Schooß der göttlichen Erde; betritt ihn wonnig und anmuthstrahlend. Wie Agni die rechte Hand dieser Erde ergriffen hat, ergriff ich deine Hand. Wanke du nicht, mit mir vereint, mit Reichthum und Nachkommenschaft. Bhaga ergriff hier deine Hand, Savitar deine Hand ergriff. Du bist nun Rechtens meine Frau, ich bin nun dein Hausherr. Lebe kinderreich mit mir als Gatten hundert lange Herbste lang[1])!“ Hat die Braut dann Körner in das Feuer geworfen, so folgt die Besiegelung des Ehebundes durch die „sieben Schritte“, welche die Braut, von dem Bräutigam geleitet, rechtshin um das Opferfeuer thut. Bei jedem Schritte recitirt der Bräutigam den vorgeschriebenen Spruch. Mit dem siebenten ist der Bund geschlossen, und der Brahmane besprengt das junge Paar mit Weihwasser[2]). Nach einem fröhlichen Feste, bei welchem Jünglinge und Jungfrauen

1) A. Weber Ind. Studien 5, 201. — 2) Haas a. a. O. 5, 322; vgl. indeß S. 358.

drei Tage hindurch tanzen und jauchzen, führt der Ehemann sein Weib zu dem mit einem Rinderpaar bespannten Wagen, der sie in ihr neues Haus tragen soll [1]). Bei dem Besteigen des Wagens wird der Braut zugerufen: „Den bunten wohlgefügten Wagen besteige, den Sitz der Wonne, und mache dem Gatten den Zug zum heilvollen. Viçvavasu (der Geist der Virginität) hebe dich weg von hier, denn diese hat nun einen Gatten; laß einen sich das Weib dem Manne! Puschan (S. 37) an der Hand dich von hier geleite; die Açvin sollen dich fahren mit dem Wagen; zieh hin in das Haus, daß du Hausherrin seist. Hebt sie hinauf (auf den Wagen); schlagt die Rakschasa weg; König Bhaga schreite vorauf! Welche Krankheiten dem heiteren Brautzug nachziehen, die heiligen Götter sollen sie zurückführen, woher sie kamen. Räuber, welche dem Hausherrenpaar nachstellen, sollen es nicht treffen; auf sicheren Pfaden entgehe es der Gefahr! Schön geschmückt ist hier dieses Weib. Kommt alle her und seht sie euch an. Gebt ihr eueren Segensspruch und zerstreut euch dann nach Hause [2])." Im Hause des Bräutigams erwartet dessen Sippe das junge Paar, und diese betet: „Dem Bruder hold, dem Vieh hold, dem Manne hold, Indra, söhnereich bringe sie uns her, Savitar! Stoße die Jungfrau nicht auf dem Wege, du gottgefügtes Säulenpaar (die Pfosten der Hausthür). Zum Heil trete dieses Weib nun hier in dies Haus, zum Heil unserer Zweifüßler und Vierfüßler! Hab' kein böses Auge, tödte nicht den Gatten, sei hold, kräftig, mild den Hausleuten, heilvoll. Den Schwägern schade nicht, nicht dem Gatten. Sei schönstrahlend, frohen Muthes, zeuge Heldensöhne, liebe die Götter und pflege freundlich dieses Hauses Feuer! So mache sie, Indra, reich an Söhnen, zehn Söhne lege in sie hinein. Trennt euch nicht, genießet die ganze Lebenszeit mit Söhnen und Enkeln spielend, euch erfreuend in eurem Hause!" Sobald die junge Frau das Haus betreten, führt sie der Mann an den Düngerhaufen des Hofes, dann um das Feuer des neuen Herdes, welches entweder durch Reibhölzer entzündet, oder von einem Feuer, das zuletzt zum Opfer gedient hat, entnommen sein muß, und läßt sie hier das erste Opfer bringen, worauf sie die versammelte Familie des Mannes mit Ehrfurcht grüßt. Beim Besteigen des Ehebettes wurde der Braut

---

1) A. Weber a. a. O. 5, 214. — 2) Der erste Theil des Spruches ist aus dem jüngsten Theil des Rigveda (10, 184), der zweite aus dem Atharvaveda 2, 30. 5, 25 bei A. Weber Ind. Studien 5, 218. 227. 234.

zugerufen: „Besteige das Ehebett frohen Muthes. Wie Indrani (Indra's Weib) klug und verständig, achtsam, sei wach beim ersten Erstrahlen des Morgens." Nach der Brautnacht verschenken die Vermählten das Brauthemd und das Hemd des Bräutigams; der Brautwerber bekommt ein wollenes Tuch mit dem Spruche: „Welche Uebelthat, was zu Sühnendes bei der Hochzeit, beim Zuge geschah, wir schütten es auf des Brautwerbers Decke." Nach dem Ankleiden spricht der junge Mann: „Frischgekleidet steige ich auf zum strahlenden Tage; wie der Vogel dem Ei, so entschlüpfe ich aller Sündenschuld"; beiden aber wurde zugerufen: „Aus holdem Vereine aufwachend, reich an Kühen, Söhnen und Hausstand, mögt ihr viel strahlende Morgenröthen erleben!"

Das Gesetzbuch schärft den Frauen die größte Hingebung und Unterwürfigkeit gegen ihre Eheherren ein. Niemals, so sagt es, ist die Frau selbstständig. In ihrer Kindheit hängt sie vom Vater, dann von ihrem Manne und, wenn dieser gestorben, von ihren Söhnen ab. Die Schwester steht unter Vormundschaft und Gewalt des Bruders. So lange der Mann lebt, muß die Frau Tag und Nacht im Zustande der Abhängigkeit vom Manne sein; sie darf nichts thun, weder beim Leben noch nach dem Tode des Mannes, was ihm mißfallen könnte, selbst wenn ihr Mann tadelnswerth lebte und sich anderer Liebe hingäbe. Sie muß guter Laune sein, für Herd und Hausgeräth sorgen und sparsam sein. Sie muß ihren Gatten wie einen Gott ehren. Ehrt sie ihren Gatten auf Erden, so wird sie im Himmel geehrt werden; hat sie ihren Leib, ihre Gedanken und ihren Wandel rein gehalten, so erhält sie mit ihm dieselbe Wohnstätte im Himmel. Das Epos giebt schöne und rührende Vorbilder indischer Weiber, die ihrem Gatten in die Wildniß folgen, die in der Gewalt des Feindes dem Gatten die Treue bewahren, und ohne Zweifel haben die Eigenschaften der Hingebung und Aufopferung, welche, in der Anlage der Arja vorhanden, durch das brahmanische System eine so starke Förderung erfuhren, in dem Charakter der Frauen, dem sie vorzugsweise angehören, ihre schönste Bethätigung in Indien gefunden. So entschieden dem Gesetzbuche der Mann Herr im Hause ist — bei Widerspenstigkeiten der Frau darf er sie nach diesem selbst mit Bambusschlägen züchtigen —, so soll er doch auch seiner Seits die Frau achten und ehren; er soll ihr Geschenke machen, damit sie sich schmücken könne, und seine Frau nicht betrüben; wo die Frau betrübt werde, da erlösche bald das Feuer des Herdes (das Herdfeuer wurde beim

Tode der Frau gelöscht), und wo die Frau dem Hause fluche, werde es bald untergehen [1]).

Gegen Ehebruch verhängt das Gesetzbuch zum Theil sehr strenge Strafen. Es läßt jedoch den Brahmanen als Thäter hier wiederum am leichtesten ausgehen und belegt die Glieder der niedrigeren Kasten, die eine brahmanische Frau verführt haben, mit den stärksten Ahndungen. Begeht der Brahmane, sagt das Gesetzbuch, solchen Ehebruch, für den die Glieder anderer Stände mit dem Tode zu bestrafen sind, so soll er schimpflich geschoren werden, und der König soll ihn aus dem Lande verbannen; aber sein Vermögen soll ihm nicht genommen, unverletzt soll er über die Grenze gebracht werden. Begehen Kschatrija und Vaiçja Ehebruch mit einer Brahmanin aus guter Familie, so sollen sie verbrannt, das Weib aber auf öffentlichem Platze von Hunden zerrissen werden. Da auch in diesen Strafbestimmungen zwei Ansichten durcheinandergeschoben sind, läßt sich nur erkennen, daß eine jüngere Auffassung mildere Strafen in dem Falle eintreten läßt, wenn die Ehefrau unbewacht war. Hat ein Brahmane ein strafbares Verhältniß zu einer bewachten Ehefrau mit ihrem Willen, so soll er 500 Pana, wenn gegen ihren Willen 1000 Pana zahlen. Hat der Kschatrija solches Verhältniß zur bewachten Ehefrau eines Brahmanen, so soll er mit Eselurin begossen werden und 1000 Pana zahlen, der Vaiçja soll ein Jahr eingeschlossen werden und sein ganzes Vermögen verlieren; war die Frau unbewacht, zahlt der Kschatrija 1000, der Vaiçja 500 Pana [2]). Der Çudra, der die Ehe mit der Frau eines Dvidscha bricht, welche bewacht war, muß sterben; war sie nicht bewacht, so verliert er die Scham.

Jede Annäherung an die Ehefrau eines Anderen soll einer ehebrecherischen Neigung gleichgeachtet werden. Einsame Gespräche in Lustgärten oder im Walde, Uebersendung von Blumen und Wohlgerüchen, noch mehr die Berührung einer Ehefrau, oder wenn man sich von ihr berühren läßt, wenn man mit ihr scherzt oder spielt, sind Beweise einer ehebrecherischen Liebe. Selbst wer mit der Ehefrau eines Anderen spricht, es sei denn ein Bettler, Sänger, Opferer, Koch oder Handarbeiter, soll in Geldstrafe genommen werden. Gewaltsame Schändung einer Jungfrau, der Versuch eines Mannes niederer Kaste, eine Jungfrau aus höherer Kaste zu verführen, sollen mit dem Tode bestraft werden.

---

1) Manu 9, 147—149. 3, 6—11. 55—62. 9, 2—7. 77—83. — 2) Manu 8, 371—376.

Es ist oben bemerkt, daß schon die Hymnen des Rigveda nicht von Einer, sondern von den Frauen der Fürsten der Arja sprechen; nach einem dieser Gesänge gab jener Svanaja, der am Ufer des Indus gebot (S. 27. 46), seine zehn Töchter dem Sänger Kakshivat zur Ehe. In den Bestattungsgesängen ist jedoch nur von Einer Frau die Rede. Im Epos hat König Daçaratha von Ajodhja drei Weiber, Pandu zwei, Vidschitravirja ebenfalls zwei. Auch Manu's Gesetzbuch gestattet, wie die angeführten Vorschriften (S. 188) zeigen, den Männern, mehr als Ein Weib heimzuführen. Abgesehen davon, daß dies nur die Begüterten vermochten, hebt das Gesetzbuch jedoch sehr bestimmt hervor, daß nur eine derselben die rechte, die legitime Frau sei, daß nur diese mit dem Gatten die Opfer des Hauses darbringen dürfe, und noch deutlicher verlangt das Gesetzbuch, daß der König eine Königin aus seiner Kaste heimführe; die anderen Frauen des Königs sind Nebenweiber[1]). Jenes Ritual der Hochzeitsgebräuche kennt nur Eine Frau. Wenn das Gesetzbuch die Monogamie nicht noch schärfer betont, so liegt der Grund wol zum Theil darin, daß die angestrebte Aufhebung des Konnubiums unter den drei oberen Ständen durch Zulassung mehrerer Frauen leichter annehmbar, daß bei dem Zugeständniß mehrerer Frauen eher zu erlangen schien, daß wenigstens die erste, die legitime Frau auch von denen aus der gleichen Kaste genommen wurde, deren Gehorsam in diesem Punkte sonst nicht zu erzwingen gewesen wäre, hauptsächlich aber darin, daß dem Vater nothwendig ein Sohn geboren werden mußte, der ihm die Todtenspende bringe. War die rechte Ehefrau unfruchtbar oder gebar sie nur Töchter, so mußte eine zweite Frau diesem Mangel abhelfen. Noch heut bringen Hindufrauen in solchem Falle selbst in ihre Männer, ihnen ein zweites Weib zuzugesellen, damit der Eheherr nicht ohne männliche Nachkommenschaft sterbe. Wie stark in alter Zeit die Nothwendigkeit derselben gefühlt wurde, zeigt eine Andeutung des Rigveda, nach welcher die kinderlose Wittwe ihren Schwager zu ihrem Lager ruft[2]), jene Erzählung des Epos von den Wittwen des ohne Sohn verstorbenen Königs, denen von einem Verwandten Kinder erweckt werden, die dann für die des Verstorbnen gelten (S. 66. 78). Das Gesetzbuch beweist, daß solche Sitte bestand, daß sie keine poetische Erfindung ist. Es gestattet, daß durch den Bruder des Ehe-

1) Manu 7, 77. 78. — 2) Rigveda 10, 40 bei Aurel Mayr indisches Erbrecht S. 79.

mannes oder den Nächsten nach diesem, jedenfalls einen Mann desselben Geschlechts (gotra), selbst bei Lebzeiten des Ehemannes mit dessen Willen ein Sohn erzeugt werde. Nach dem Tode des Ehemannes kann dies durch dessen jüngeren Bruder geschehen, aber immer ohne Fleischeslust und in dem heiligen Wunsche, dem Blutsverwandten einen männlichen Erben zu schaffen. Sei ein Sohn geboren, so dürfe weiterer Verkehr bei Strafe des Verlustes der Kaste nicht mehr stattfinden. Dazu wird bemerkt, daß gelehrte Brahmanen diese Weise mißbilligten. Sie möge unterbleiben, wenn ein Tochtersohn vorhanden sei, der den Leichenkuchen auch für seinen mütterlichen Großvater darbringen könne; auch könne der jüngere Sohn eines anderen Vaters adoptirt werden, der dann aber ganz aus seiner Familie ausscheide. Heute besteht die alte Sitte nur noch bei den Çudra und den diesen folgenden unteren Klassen; bei den Dvidscha findet Adoption statt [1]).

In jenen Bestattungsgesängen des Rigveda wird die Ehe für beendet erklärt, wenn die Wittwe die Leiche des verstorbenen Mannes zur Ruhestätte begleitet hat; nach vollbrachter Bestattung wird die Wittwe aufgefordert: „sich zur Welt des Lebens zu erheben." Das Gesetzbuch verfügt: die Wittwe soll sich nach dem Tode des Ehemannes nicht wieder vermählen, selbst dann nicht, wenn sie von diesem keine Kinder gehabt. Heirathe sie wieder, so falle sie in dieser Welt in Mißachtung und werde in jener vom Sitze ihres Mannes ausgeschlossen werden. Die Wittwe soll allein bleiben und den Namen eines anderen Mannes nicht aussprechen. Sie soll sich selbst abmagern, indem sie nur von Blumen, Wurzeln und Früchten lebt; wenn sie dazu bis an ihr Ende jede Sinnenlust meidet, alles Unrecht verzeiht und fromme Werke und Büßungen verrichtet, dann steigt sie nach ihrem Tode zum Himmel empor, auch wenn sie niemals ein Kind geboren hat [2]). Das sind die einfachen Vorschriften des Gesetzbuches über die Wittwenschaft. Der Dvidscha, dessen Frau vor ihm stirbt, soll sie, wenn sie tugendhaft nach den Vorschriften gelebt, mit dem heiligen Feuer und angemessenem Opfer bestatten. Hat er die Leichenbestattung vollbracht, mag er nach dem Gesetzbuche wiederum heirathen und das Hochzeitsfeuer entzünden [3]).

Den Kindern schärft das Gesetzbuch die größte Ehrfurcht gegen

---

1) Manu 9, 59—69. 144—146. Aurel Mayr indisches Erbrecht S. 104. — 2) Manu 5, 157—162. — 3) Manu 5, 167—169.

die Eltern ein. Das Epos führt diese Pietät sehr breit aus; sie erscheint hier zu jener Uebernommenheit gesteigert, zu welcher die guten Anlagen der Inder durch den Sieg der Brahmanen übertrieben und carikirt wurden. Rama, „der seine Eltern durch Gehorsam besiegt und sie rechts umwandelt", begrüßt seinen Vater und seine Mutter, indem er vor ihnen niederfällt und ihre Füße küßt; er stellt sich dann mit gefalteten Händen zur Seite, um anzuhören, was ihm Vater oder Mutter zu sagen haben [1]); er übt mit aller Virtuosität jenen Gehorsam wie jene Entsagung, in welcher die Brahmanen den Gipfel der Tugend erblickten. Aber auch nach dem Gesetzbuche kniet der Schüler des Brahmanen sogar vor dessen Ehefrau, und die Legenden der Buddhisten zeigen uns ebenfalls die Söhne zu den Füßen der Väter, um sie zu begrüßen; auch vor dem älteren Bruder muß der jüngere knieen, wenn er ihn feierlich grüßen will [2]).

Die alten Rechtsgewohnheiten der Arja kannten das Familiengut nur ungetrennt im Eigenthum des Vaters; Frau, Söhne, Töchter und Sklaven haben kein Eigenthum, sind vielmehr selbst Stücke des Eigenthums [3]). Stirbt der Vater, so tritt der älteste Sohn in seine Stelle, an die Spitze des Hauses; lebt die Mutter, so ist er ihr Vormund. Daß gegen diese alte Sitte das Recht der Person auf Antheil an dem Familienvermögen bereits angefangen hatte geltend zu werden, zeigt das Gesetzbuch durch die Bestimmung, daß die Söhne nach dem Tode des Vaters, wenigstens so lange die Mutter noch lebe, nicht theilen sollen. Aber auch wenn beide Eltern gestorben sind, ist es nach dem Gesetzbuch am besten, wenn die Söhne das Vermögen nicht theilen und unter dem ältesten als Familienhaupte weiter zusammenleben. Die Lehren des Gesetzbuches zur Aufrechthaltung der alten Sitte, zur Erhaltung des Familiengutes blieben, wie es scheint, nicht ohne Erfolg. In den Sutra der Buddhisten ermahnen die Väter ihre Söhne, nach ihrem Ableben nicht zu theilen. Daß bei der Theilung die Sitte dem ältesten Sohne ein Vorrecht gab [4]), folgt aus der Vorschrift des Gesetzbuches: der älteste Sohn dürfe nur dann das beste Stück fordern, wenn er gelehrter und tugendhafter sei als die übrigen; sonst solle gleich getheilt werden. Eine andere Ansicht im Gesetzbuche, welche dem Konnubium der drei

---

1) z. B. Ramajana ed. Schlegel 2, 3. 31. — 2) Burnouf introd. p. 238. — 3) Aurel Mayr indisches Erbrecht S. 160 ff. — 4) Aurel Mayr indisches Erbrecht S. 56.

Stände entgegenarbeitet, sucht auch hier den Kastenunterschied hineinzubringen, so daß, wenn der Vater mehrere Frauen aus verschiedenen Kasten gehabt hat, die Söhne derer aus den höheren Kasten bevorzugt werden. Wenn z. B. ein Brahmane Frauen aus allen vier Kasten gehabt hat, soll die Erbschaft in zehn Theile getheilt werden: der Sohn der Brahmanin erhält vier Theile, der der Kschatrija drei, der der Vaiçja zwei, der der Çudra nur einen Theil [1]). Im Grundvermögen erbte und erbt in Indien nur der Mannsstamm; wenn Söhne fehlen, ist jedoch die Einsetzung der Tochter als Erbin zulässig. Sonst haben die Frauen nur Anspruch auf Unterhaltung aus dem Familiengut. Erst das neuere Recht Indiens kennt den Unterschied zwischen ererbtem und selbsterworbenem Vermögen; aber auch jetzt hat der Vater über das Letztere nur dann das Recht der Verfügung, wenn er dessen Vertheilung unter die Kinder bei seiner Lebzeit vornimmt. Statt des Unterhaltes aus dem Familiengut haben gegenwärtig die unverheiratheten Töchter, in neuester Zeit auch die Wittwen Anspruch auf einen Sohnestheil [2]).

Das Familienleben hat sich in Indien auf den Grundlagen, die uns die Sprüche des Hochzeitrituals erkennen lassen, im Wesentlichen gesund entwickelt und erhalten. Die glückliche Geburt eines Kindes, die Reinigung nach dem Kindbett, die Namengebung des Kindes (der Name des Knaben soll nach dem Gesetzbuche bei dem der Brahmanen hülfreichen Gruß, bei dem der Kschatrija Kraft, dem der Vaiçja Reichthum, dem der Çudra Unterwürfigkeit ausdrücken [3]), der erste Haarschnitt, die Umgürtung der Söhne mit der heiligen Schnur, die Geburtstage, Verlobungen und Hochzeiten sind große Festtage der Familien, die mit erheblichem Aufwande gefeiert werden. Die Inder lieben ihre Kinder; ihre Versorgung, ihre Verheirathung bildet heut fast die vornehmste Sorge begüterter Hausväter. Wenn das Gesetz gestattet, die Tochter auch dem ärmsten Manne der eigenen Kaste zur Ehe zu geben, so ist das Bestreben der Familien heut doch vornehmlich darauf gerichtet, zwar nicht den begütertsten Mann für die Tochter zu finden, wohl aber einen Mann von mindestens gleicher, womöglich aber älterer und vornehmerer Abkunft als die eigene Fa-

1) Manu 9, 104—220. Burnouf introd. p. 239. In den Sutra wird eine Theilung in einer Kaufmannsfamilie erzählt, nachdem sich die Brüder vereinigt haben, wonach der älteste das Haus und die liegenden Gründe, der andere den Laden, ein dritter das Geschäft außer Landes erhält; Burnouf l. c. p. 242. — 2) Aurel Mayr a. a. O. S. 167 ff. — 3) Manu 2, 29—34.

milie. Die Geschlechtsverbände der Priesterbrahmanen jener acht Stämme, die ihren Ursprung zu den großen Heiligen hinaufleiten, welche im vierten Jahrhundert v. Chr. vorhanden waren, bestehen noch heut[1]); die Zahl der Geschlechtsverbände hat sich jedoch seitdem vermehrt. Die Gebräuche der Hochzeit sind heut wesentlich die des alten Rituals. Vor dem Umschreiten des Feuers werden der Braut und dem Bräutigam die Hände mit Kuçagras und die Zipfel der Mäntel zusammengebunden. Daß die Braut von ihrem Vater ausgestattet wird, ist längst Sitte und Recht geworden, und das Gepränge, mit dem die Hochzeiten gefeiert werden, macht die Verheirathung der Töchter zu einer schweren Last für nicht hochbegüterte Familien. Namentlich leiden die der Kschatrija, welche heut vorzugsweise nach Verbindungen mit alten Geschlechtern ihrer Kaste zu trachten scheinen, unter derselben. Es kommt in Familien dieser Kaste vor, daß Töchter ausgesetzt oder sonst beseitigt werden, um den Kosten ihrer dereinstigen Ausstattung und Verehelichung zu entgehen [2]).

8. Theologie und Philosophie der Brahmanen.

Die Einheit in Recht und Sitte, welche das Gesetzbuch für alle Gebiete Indiens zwischen dem Vindhja und Himalaja im Auge hatte, ist in diesem Umfange nicht erreicht worden. In Folge seiner allmäligen Ablagerung, der verschiedenen Regeln für dieselben Lebenskreise, welche es enthält, bildete das Gesetzbuch nicht einmal in sich eine geschlossene Einheit. Dazu kam, daß es selbst die Gewohnheiten von Brahmavarta, die Gewohnheiten der Guten überhaupt, nicht aufzuheben beabsichtigte. In anderen Punkten waren seine Anforderungen doch viel zu hoch und ideal gegriffen, als daß Fürsten und Richter sich direkt und unmittelbar an dieselben gebunden halten, nach denselben verfahren konnten, wenn sie das Gesetzbuch auch im Ganzen und Großen als Richtschnur gelten lassen mochten. Selbst am Ganges widerstanden einige Landschaften dem Gesetz der Brahmanen und fanden ihr Recht nach ihren alten Gewohnheiten [3]), während andererseits das Indusland der Entwickelung, die das Leben der Ausgewanderten an der Jamuna und Ganga erfahren hatte, nur in einigen

1) Ob. S. 193. M. Müller hist. of anc. sanskrit lit. p. 380 seqq. — 2) Sherring l. c. p. 122. — 3) Lassen ind. Alterth. 2, 80.

Gebieten folgte; die Erhebung des Priesterstandes, die Reform des Glaubens, die Abschließung der Stände drangen hier nur sporadisch durch. Es hielt die älteren Formen des indischen Lebens zäher fest und unterwarf sich nur theilweise den Rückwirkungen, welche das Gangesland auf die alte Heimath übte.

Wenn sich die Priester anderer Völker und Zeiten der Vergangenheit ihrer Staaten zugewendet und deren Geschicke aufgezeichnet haben, so hatte am Ganges der Sieg des Priesterthums die Vergangenheit über Bord geworfen und das brahmanische System als die von Anfang bestehende Religion hingestellt. Was kümmerten die Brahmanen überhaupt die Thaten der alten Könige und Helden? Sie konnten ihre Theilnahme nur insoweit erwecken, als sich an ihnen das Eingreifen der Götter zeigte, als an ihnen erwiesen werden konnte, daß die Macht der Brahmanen von jeher größer gewesen sei, als die Macht der Könige und der Kschatrija. Oder sollten die Brahmanen die Geschichte ihres eigenen Standes schreiben? Er war nach ihrer Anschauung von jeher gewesen, was er gegenwärtig war; er bildete keinen organisirten Körper, keine gegliederte Einheit; nur die Thaten der großen Heiligen, der Ahnherren der Geschlechtsverbände der Brahmanen, nur der Anspruch, der Vorzug von diesem oder jenem Opferer der alten Zeit abzustammen, konnten in Frage kommen. Oder sollten die Brahmanen die Gesetze der Natur zu erforschen suchen? Das Leben der Natur war nach ihrer Anschauung ebensowenig ein selbständiges, auf eigenen Gesetzen beruhendes, wie das Leben und Handeln der Menschen. Die Natur war in die Weltseele aufgehoben, und die Kraft des Opfers, die Kraft der Büßungen konnte nach der Meinung der Brahmanen jeden Augenblick die Gesetze der Natur beseitigen. Wo die Ordnung der moralischen und physischen Welt durch das Uebernatürliche beliebig durchbrochen und umgeworfen wird, da kann weder von menschlichen Thaten noch von natürlichen Dingen, weder von Geschichte noch von Naturforschung, es kann da nur von Theologie und göttlichen Dingen die Rede sein.

Die Brahmanen beschäftigten sich sehr eifrig mit dem Studium der Offenbarung, dem Veda, mit der Meditation über das höchste Wesen. Fiel jenes insbesondere den Schulen der Brahmanen zu, diese war die wesentliche Aufgabe der Büßer im Walde. Daneben war es zur Belehrung des Volkes von Werth, den neuen Glauben in das alte Epos hineinzutragen und auch hier die Thaten der großen Heiligen über die der alten Helden emporzuheben. Es ist oben auf

den Widerspruch hingewiesen, in welchem die neue Lehre zu dem Veda stand, auf den sie sich stützte, den sie als göttliche Offenbarung voranstellte. Die Anrufungen und Gebete des Veda stammten aus dem Kreise verschiedener Stämme, aus verschiedenen Zeiten und rührten in Ursprung und Ueberlieferung von verschiedenen Priestergeschlechtern her; sie waren einer Auffassung entsprungen, grundverschieden von der gegenwärtigen der Brahmanen. Wie ließen sich diese Widersprüche heben? Zu dem Widerspruch des Alten und Neuen kamen zahlreiche Differenzen in der Liturgie. Neben dem Veda waren den Brahmanen die Aussprüche und das Verfahren der heiligen Männer der alten Zeit, der großen Heiligen vollgültige Autoritäten. Aber der liturgische Brauch stimmte nicht bei allen Brahmanengeschlechtern überein, und auch die Gewohnheit, die Tradition hatte, wie wir sahen, ihr Recht in den Augen der Brahmanen. Jede Priesterschule, jedes Geschlecht berief sich für sein Ritual, auf den Brauch und das Wort des angeblichen Stammvaters oder eines anderen großen Heiligen. Um das rechte Ceremoniell des Opfers, das wahre Ritual der Reinigung, Sühnung und der Buße bei solchen Unterschieden der Praxis festzustellen, mußte man auf den Veda zurückgehen. Aber hier fand sich über die meisten Fragen dieser Art nichts, über andere Widersprechendes. Welches war das wahre, den Göttern wirklich genehme und somit wirksame Ritual, welches die beweisenden Stellen des Veda, welches ihre richtige Erklärung? Zu der schwierigen Aufgabe, den Veda mit dem Brahmanbegriff und dem Kastensystem in Uebereinstimmung zu bringen und jenen sowie dieses aus dem Veda, der weder die Kasten noch das Brahman als Weltseele kennt, zu erweisen und zu rechtfertigen, kam die andere, das Ritual so sicher zu begründen, daß der Praxis kein Zweifel darüber blieb, daß man gewiß war, welche Liturgie in jedem Falle, bei jedem Akte anzuwenden sei. Bei dem Glauben der Inder an die mystische Kraft des Opfers und jedes einzelnen seiner Momente war diese Frage von durchschlagender Wichtigkeit. Das Opfer war vergebens, wenn nicht das geoffenbarte oder durch die großen Opferer der alten Zeit gewiesene Ritual angewendet wurde. Aus diesen Fragen und Untersuchungen sind Kommentare zu den Veda hervorgegangen: die Brahmana, welche, die ersten Schriften der Inder in ungebundener Rede, uns zum Theil erhalten sind. Es sind liturgisch-theologische Erwägungen und Vorschriften. Der Gang ist etwa der. Nach Erwähnung der Weihe, des Opfers, um die es sich handelt, wird die Bedeutung der Worte

des Veda, die sich darauf beziehen sollen, in der Regel höchst wunderlich angegeben; die verschiedenen Arten der Begehung werden erwähnt, die Aussprüche der alten Heiligen, die für diese oder jene Form sprechen, werden angeführt; dann folgt eine apodiktische Lösung, zu deren Rechtfertigung Legenden aus der Geschichte der Heiligen erzählt werden. Aus den Vorschriften der Brahmana ergiebt sich, daß Darbringungen, Weihungen, Opfer sich trotz des Brahmabegriffs nicht vermindert, vielmehr vermehrt hatten, daß die Zahl der opfernden Priester gestiegen war, daß zu dem Hotar, dem Udgatar und dem Adhvarju der älteren Zeit noch ein vierter Priester getreten war, der die Aufsicht über die gesammte Opferhandlung zu führen, Fehler zu verhüten und die begangenen wieder gut zu machen hat, daß bei größeren Opfern sechszehn, siebzehn Priester, außer denen, welche für die Nebengeschäfte erforderlich waren, fungirten, daß neben den drei täglichen Opfern am Morgen, Mittag und Abend, neben den Opfern des Neumondes und des Vollmondes, neben den Ahnenopfern, den Feueropfern, den Somaopfern Begehungen stattfanden, welche zwei bis elf Tage, andere, welche vierzehn bis hundert Tage in Anspruch nahmen [1]). Die Brahmana stellen nun Zweck und Wirkung jedes Opfers fest; sie zeigen, wie der Opferplatz beschaffen sein, wie er gemessen werden soll, wie der Altar zu errichten ist, wie die Opfergefäße und Opfergeräthe beschaffen sein müssen, welches Wasser und welches Holz erforderlich, wie lang die Holzstücke sein dürfen, die in das Opferfeuer gelegt werden. Dann folgen die Anreden und Sprüche beim Gebrauch der Opfergeräthe, die Schritte und Verrichtungen, welche den nunmehr vier Klassen der Priester obliegen, was jener zu sagen, dieser zu antworten hat. Nicht nur jedes Wort, sondern auch Ton und Geberde werden schematisirend in größter Breite angegeben. Ein unrichtig gesprochenes Wort, eine falsch betonte Silbe kann die Wirkung der gesammten Opferhandlung aufheben. So füllen die Vorschriften für die großen Opfer, namentlich die für das Roßopfer, ganze Bücher der Brahmana.

Wie die Arier Irans, wie die Germanen, brachten die Arier am Indus den Göttern Rosse als Opfer dar. „Mitra, Arjaman, Indra und die Marut", heißt es im Rigveda, „mögen uns nicht verschmähen, wenn wir beim Opfer die Tugenden des raschen, den Göttern entsprungenen Rosses verkünden, wenn die bunte Ziege dem mit reinem

1) M. Müller hist. of anc. sanskrit lit. p. 469 seqq.

Goldschmuck bedeckten Roß vorangeführt wird. Wenn dreimal zu den richtigen Zeiten die Männer das Opferroß leiten, welches zu den Göttern geht, geht die Ziege, Puschans Theil (S. 37), voran; sie geht den Pfad, den Indra und Puschan lieben, sie kündigt das Opfer den Göttern an. Möget ihr, Hotar, Adhvarju (es folgen Benennungen der übrigen fungirenden Priester), mit wohlbereitetem und wohlvollbrachtem Opfer die Ströme (um den Altar) füllen! Die den Opferpfosten hauen, die ihn tragen, welche den Ring für das Pferd am Pfosten befestigen, möge ihr Werk mit uns sein! Mein Gebet ist wol vollbracht; das Pferd mit glänzendem Rücken geht zu den Sitzen der Götter; weise Sänger feiern es; wir haben einen guten Freund bei den Göttern gewonnen. Die Halfter des Schnellen, die Bande seiner Füße, die Gurte, der Zügel, das Gras in seinem Maule, das alles, was ihm gehört, möge bei den Göttern sein! Auch den Unrath seines Leibes und das kleinste Theil des Fleisches, mögen die Opferer dies alles wohl bereiten und es nicht eher darbringen, als bis es wohl bereitet ist! Der Saft, der aus deinen gerösteten Gliedern auf den Spieß rinnt, möge er nicht auf den Boden, nicht in das Gras fallen, möge er zu den Göttern gelangen, die ihn begehren! Die, welche das gebratene Roß prüfen und sprechen: es riecht gut, nehmt es hinweg, die es vertheilen; möge auch ihr Werk mit uns sein! Der Schaumlöffel des Kochtopfes, die Gefäße, die Brühe zu sprengen, die Deckel, die Speiler und die Messer, sie schmücken das Roß. Wo es geht, wo es steht, wo es liegt, was es frißt, was es säuft, mag dies alles, was dir gehört, bei den Göttern sein! Möge das Feuer dich nicht durch üblen Rauch zischen lassen, möge der glühende Kessel nicht riechen und nicht bersten! Die Götter empfangen das Roß, das ihnen in gebührender Art gebracht wird. Die Decke, die goldenen Zierden, der Halfterstrick und die Fußfesseln, alles dies, das den Göttern werth ist, wird ihnen dargebracht. Wenn du geschlagen wirst, damit du dich niederlegst, und du schnaubst mit aller Macht, dann reinige ich dies alles mit meinem Gebet hinweg, wie mit dem Löffel voll geklärter Opferbutter. Die Axt nähert sich den vierunddreißig Rippen des göttergeliebten raschen Pferdes. Erhaltet weislich die Glieder unversehrt, trefft die Bänder und Gelenke! Einer schlägt das Roß, zwei halten es, das ist der Brauch. Möge die Axt nicht stecken bleiben in deinem Körper, möge kein gieriger, ungeschickter Opferer, indem er mit dem Schwerte fehlt, deine Glieder verstümmeln! Möge deine theure Seele dich

nicht brennen, während du herantrittst; du stirbst nicht, du leidest nicht, du gehst zu den Göttern auf leichtem Pfade. Möge dies Roß uns Rinder und Rosse, Nachkommen und allerhaltenden Reichthum geben, möge das Roß dieses Opfers uns Stärke bringen[1])!" Das war die Grundlage, auf welcher die Brahmana ein unermeßlich breites Ritual für das Roßopfer, „den König der Opfer", wie das Gesetzbuch sagt, aufbauten. Beim Roßopfer, heißt es im Çatapatha-Brahmana, fordert der Adhvarju am ersten Tage die Sänger zur Flöte auf, den König zu preisen, welcher das Opfer bringt, und mit ihm andere tugendhafte Fürsten der alten Zeit. Der Priester erzählt die Geschichte, welche Manu Vaivasvata beginnt. Am zweiten Tage erzählt er die Geschichte, welche Jama Vaivasvata beginnt, am dritten Tage die, welche Varuna Aditja (S. 95) beginnt, am vierten die, welche Soma Vaischnava beginnt u. s. w., am zehnten Tage die, welche Dharma Indra beginnt, und singt den Soma, d. h. die Hymnen des Samaveda[2]). Im Mahabharata bringt Judhischthira, nachdem er den Thron von Hastinapura bestiegen, ein Roßopfer, um seinen Schmerz über den Untergang der Helden zu lindern und seine Herrschaft auszubreiten. Der Brahmane Vjasa sagt dem Könige, daß dies Opfer sehr schwierig sei, daß er das ganze Jahr hindurch auf dem Boden schlafen müsse, sein Weib an seiner Seite und ein bloßes Schwert zwischen ihnen; wenn er seine Begierden nicht während dieser ganzen Zeit durchweg im Zaume halte, gehe die ganze Wirkung des Opfers verloren. Das Roß mit den nöthigen Zeichen wird gefunden und herbeigebracht. Nach dem Gedicht muß es weiß sein wie der Mond, einen gelben Schweif haben, und das rechte Ohr muß schwarz sein; das Pferd kann aber auch ganz schwarz sein. An einem nach dem Mondlaufe bestimmten Tage wird das Pferd losgelassen. Es trägt eine Goldplatte an der Stirn mit dem Namen des Königs, dem es gehört, mit der Verkündigung, daß ein Heer ihm folge, daß, wer das Roß aufhalte oder von seinem Wege abführe, mit Waffengewalt gezwungen werden würde, es frei zu lassen und sich nach Verlauf des Jahres zur Opferung des Rosses einzufinden. Ardschuna besiegt alle Fürsten, die das Roß aufhalten wollen. Danach versammeln sich dann die Fürsten, die sich unterworfen haben oder

1) Rigveda 1, 162 nach M. Müller's Uebersetzung hist. of anc. sanskrit lit. p. 553 seqq. — 2) Çatapatha-Brahmana 13, 3, 1, 1 bei M. Müller l. c. p. 37 seqq.

besiegt worden sind, zu Hastinapura; Judhischthira und Draupadi nehmen ein Reinigungsbad, der König pflügt den Opferplatz mit einem goldenen Pfluge, Draupadi besäet ihn unter Gebeten der Brahmanen; dann wird die Mitte desselben mit vierhundert goldenen Ziegeln bedeckt, und rund um diese werden acht Pfosten aufgerichtet, acht Gruben für die Bereitung der geronnenen Milch, der geklärten Butter und des Soma gegraben und mit acht großen Löffeln versehen, die Opfergaben zum Feuer zu bringen. Judhischthira nimmt auf dem Throne von Gold und Sandelholz Platz; vierundsechszig Fürsten und Rischi gehen zum Ganges, das Wasser zum Opfer in Krügen auf dem Kopfe herbeizutragen. Nachdem der König mit solchem übergossen und gereinigt ist, wird das Pferd gebracht und ebenfalls mit Gangeswasser übergossen und gereinigt. Danach drückte der Priester das Ohr des Pferdes, und da Milch herausrann, war erwiesen, daß das Roß rein war, worauf ihm Bhima den Kopf mit dem Schwert abhieb. Der Priester hielt dann das Fleisch mit dem Opferlöffel über das Feuer und machte Homa daraus, und das Fleisch roch nach Kampher, und er rief: „Indra, nimm dies Fleisch, welches Kampher geworden ist!" Und Judhischthira gab jedem der Brahmanen, die beim Opfer fungirt hatten, einen Wagen, einen Elephanten, zehn Pferde, hundert Milchkühe und Sklaven und Gold und Perlen und ließ sie bewirthen. Im Ramajana bringt König Daçaratha von Ajodhja ein Roßopfer, um einen Sohn zu erhalten. Das Pferd wird zur bestimmten Zeit losgelassen auf ein Jahr, ein Brahmane begleitet es. Alle vorbereitenden Opfer waren gebracht, der Opferplatz auf dem nördlichen Ufer der Saraju war bereitet, einundzwanzig Opferpfosten waren aufgerichtet, mit Blumen und Zierathen geschmückt, und einundzwanzig Gruben gegraben, als das Pferd zurückkam. Die Brahmanen entzünden das Opferfeuer, das Pferd wird um dasselbe herumgeführt und mit dem geweihten Schwerte getödtet, während der Udgatar die Sprüche recitirt. Der Hotar und der Ritvidsch bringen die Stücke des Pferdes, dem Gebrauche gemäß, zum Feuer, und der Ritvidsch spricht die Sprüche, indem er das Fleisch dem Feuer übergiebt. Danach wurde das erste und das zweite Weib des Königs zu dem todten Rosse geführt, und sie blieben die Nacht über bei ihm [1]). Aus einem anderen Grunde, um das Vergehen zu sühnen, das er durch die Tödtung des großen Riesen Ravana von Lanka,

1) Ramajana ed. Schlegel 1, 11 seqq. A. Weber Vorles. S. 126[a].

der ein Abkömmling des heiligen Agastja, mithin ein Brahmane war, begangen, bringt Rama ein Pferdeopfer. Dem Könige Puschjamitra, der im Jahre 178 v. Chr. den Thron von Magadha bestieg, wird die Darbringung eines Roßopfers beigelegt. Das losgelassene Opferpferd sei auf dem rechten Ufer des Indus von einem Heer der Javana (Griechen) entführt, aber von den Begleitern wieder befreit worden. Dies Griechenheer könnte nur das des Eukratides gewesen sein, der um diese Zeit Baktrien beherrschte. Aus der Zeit der Dynastie der Gupta, die um das Jahr 150 v. Chr. zur Herrschaft über Magadha gelangte, ist eine auf die Kraft des Pferdeopfers bezügliche Münze übrig; sie zeigt ein sattelloses Pferd vor einem Altar [1]).

Nicht lange nach der Zeit, da in den Schulen der Brahmanen die Kommentare zum Veda, die Brahmana entstanden, wird es geschehen sein, daß den drei vorhandenen Sammlungen der heiligen Lieder und Gebete, den drei Veda ein vierter zur Seite trat. Es waren alte Gesänge vorhanden, welche in dem Rigveda keine Aufnahme gefunden hatten. Es waren keine Lobgesänge, keine Preislieder, keine Gebete oder Sprüche zur Begleitung der Opferhandlungen, sondern abwendende Sprüche, Zaubersprüche gegen Gefahr, Krankheit, Tod, Formeln, welche das Leben im Hause, in der Familie angingen, segnender und verwünschender Art. Nachdem der überwachende vierte Priester den zuvor beim Opfer fungirenden drei Priestern hinzugetreten war, diesem aber oblag, die Fehler zu verhüten, welche dabei begangen werden konnten, und dennoch eingetretene durch Gegensprüche und Sühnakte abzuwenden, scheint dies dazu geführt zu haben, auch dem vierten Priester eine Sammlung der ihm zugehörigen Sprüche, ein Gebetbuch an die Hand zu geben, wie solches die übrigen Priester, der Hotar im Rigveda, der Udgatar im Samaveda, der Adhvarju im Jadschurveda besaßen. So mögen die in der Ueberlieferung lebenden Sprüche dieser Art zusammengestellt worden, so mag der vierte Veda entstanden sein. Daß sich einige Bannsprüche und Beschwörungen dieser Sammlung auch im Rigveda vorfinden, daß meditirende Hymnen jüngeren Ursprungs unter sehr alten Stücken in dem vierten Veda aufgenommen sind, wird eher für als gegen diese Art des Ursprungs desselben sprechen. Die neue Sammlung erhielt den Namen Atharvaveda nach jenem alten Priester Atharvan, der den

---

1) Vishnu-Purana ed. Wilson p. 470. 471. Lassen ind. Alterth. 2², 319. 346. 963. 1001.

Reibhölzern zuerst das Feuer entlockt haben sollte [1]). Gegen Tod und Krankheit enthält der Atharvaveda zahlreiche alte Sprüche. „Mit dieser Opferbutter befreie ich dich", heißt es in einem derselben, „damit du lebest. Wenn der Ergreifer ihn ergriffen hat, befreit ihn, Indra und Agni. Ist sein Leben hinfällig, ich ziehe ihn zurück vom Rande des Verderbens unangetastet zu hundert Herbsten (S. 48)." Die Somapflanze, die besten Heilpflanzen sind nach diesen Sprüchen dem Amrita, dem Wasser des Himmels, das auf die Erde herabgeträufelt sei, entsprossen. In einigen Sprüchen sind die Krankheiten böse Geister (Rakschasa), welche die Menschen überfallen, in anderen sind sie durch Zauberkünste feindlicher Menschen hervorgerufen, in anderen durch die Götter verhängte Leiden. Ist die Krankheit eine Strafe der Götter, so muß die Sündenschuld durch Opfer, Gebet und Sühnungen getilgt werden; ist sie Folge eines Zaubers, so muß sie durch Gegenzauber, durch Bannung in ein anderes Wesen vertrieben werden. Gegen den Dämon Takman, der das Fieber bringt, lehrt der Atharvaveda folgenden Spruch: „Dem Takman, der glühende Waffen hat, sei Verneigung! O Takman, zu den Mudschavant gehe oder weiter! Das Çudraweib falle an, das strotzende, dieses schüttle etwas, o Takman! Den Gandhara, den Anga, den Magadha übergeben wir den Takman wie einen Diener, einen Schatz [2])." Das kalte Fieber wird in den Frosch, die Gelbsucht in gelbe Vögel gebannt. Im Rigveda wird die Gelbsucht in Papageien, in Drosseln abgesetzt; das Schwinden soll mit dem blauen Häher fortfliegen. Auch die Unterstützung des Bannspruches durch Auflegung eines Blattes oder Krautes, die der Atharvaveda lehrt, ist dem Rigveda nicht fremd [3]). Der

---

1) M. Müller hat, soweit ich sehen kann, die Zeit der Entstehung der Brahmana sehr zutreffend in die Periode von 800 bis 600 v. Chr. gelegt. Dem Schluß dieser Periode wird die Sammlung des Atharvan gehören, nicht blos aus dem inneren Grunde der mit den Brahmana und durch diese gegebenen Steigerung des Ceremoniells. Das Gesetzbuch citirt konstant nur den dreifachen Veda, die Sutra der Buddhisten und das Epos ebenso konstant vier Veda. Daß die Zauberformeln des Atharvan und Angiras, nicht der Atharvaveda Manu 11, 33 citirt werden, scheint ebenfalls zu beweisen, daß dieser, als die Citate geschrieben wurden, noch nicht zusammengestellt war. Vgl. A. Weber Vorl. S. 165². — 2) Atharvaveda 1, 25, 2, 8 bei Grohmann in Webers ind. Studien 9, 391. 403. 406 ff. Wenn Takman sogar Deva genannt wird, so rührt dies von der Verbindung her, in welche er mit Varuna gesetzt wird. Varuna sendet als Strafe die Krankheiten, als Wassergott die Wassersucht, aber auch das Fieber. So kann Takman Sohn des Varuna heißen. — 3) Rigveda 1, 50, 11. 12. 10, 97.

Atharvaveda giebt außerdem Sprüche gegen Verrenkungen, Würmer und andere Schäden, und betont die Heilkraft einer Pflanze, mit der die Nachkommen Atharvans, mit der Kaçjapa, Kanva, Agastja die Rakschasa geschlagen hätten; sie vertreibe die Rakschasa, auch die Gandharven und Apsarasen, die sich mit den Menschen vermischen wollen [1]).

Die Brahmana der verschiedenen Priesterschulen waren nicht nur Ritualvorschriften sondern auch exegetische und dogmatische Kommentare zu den einzelnen Veda, für eine der drei Priesterklassen bestimmt, die an den Rigveda, den Samaveda und den Jadschurveda gewiesen waren. Uns sind von diesen Kommentaren zum Rigveda zwei in der Anordnung abweichende: das Aitareja- und Kauschitaki-Brahmana, d. h. der Kommentar der Schule des Aitareja und der der Schule des Kauschitaka, erhalten; zum Samaveda ist das Tschhandoga-Brahmana und das Tandja-Brahmana, zum Jadschurveda das Taittirija-Brahmana und das Çatapatha-Brahmana, d. h. die Kommentare der Schulen des Tittiri und des Vadschasaneja erhalten. Dem einen und anderen dieser Brahmana ist am Schluß ein Zusatz spekulativer Art beigefügt. Ihre gedrängte schwerfällige Sprache, ihre abstruse Dogmatik, die Masse der Beispiele und Legenden machten die Brahmana so schwer verständlich, daß man bald anfing, Erklärungen zu diesen Kommentaren in übersichtlicher Form, in leichterer Sprache und kürzerer Fassung zu schreiben. Diese Erklärungen heißen Sutra, d. i. Schnüre; sofern sie die Erklärung des Veda, d. h. der Offenbarung beabsichtigen: Çrauta-sutra; soweit sie die Ritualvorschriften der Brahmana übersichtlich zusammenstellen: Kalpa-sutra. Die ältesten uns erhaltenen Sutra dieser Art werden um das Jahr 400 v. Chr. geschrieben sein [2]). Aus den Aufgaben, das vorgeschriebene Wort des Veda richtig zu intoniren und zu sprechen, das Metrum zu beobachten, die alte Sprache des Veda, die seitdem die Form des Sanskrit angenommen und bereits im Munde des Volkes weitere Transformationen erfahren hatte, richtig zu verstehen, die rechte Zeit für die Opfer festzustellen, erwuchsen den Schulen der Brahmanen die Anfänge metrischer, grammatischer, etymologischer und astronomischer Forschungen. Da das Volk in den Gangesländern bereits im sechsten Jahrhundert das Sanskrit nicht mehr verstand, die Brahmanen das-

---

1) Kuhn in seiner Zeitschrift f. v. S. 13, 140 ff., wo zugleich die Uebereinstimmung deutscher Sprüche dargethan ist. — 2) M. Müller hist. of anc. sanskrit lit. p. 230 seqq., 245 seqq. A. Weber Vorles. S. 48[2].

selbe aber für den Veda und die Brahmana festhalten mußten und als gelehrte und theologische Sprache festhalten wollten, waren sie genöthigt, das Sanskrit schulmäßig zu lernen. Schon die Sutra der Buddhisten sprechen von einer Grammatik des Indra, die auch der Chinese Hiuan-Thsang als die erste der Inder erwähnt; aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. sind die grammatischen Regeln des Panini übrig, die, auf die Vorarbeiten der Çrauta-Sutra gestützt, bereits ein völlig durchgebildetes grammatisches System, das nicht ohne künstliche Terminologie ist, geben [1]).

Um die rechte, den Göttern wohlgefällige Zeit zu den Opfern nicht zu verfehlen, konnten die Brahmanen die Beobachtung des Himmels nicht ganz unterlassen. Sie knüpften dieselbe vorzugsweise an den Mond; den Umläufen der Planeten schenkten sie keine besondere Aufmerksamkeit. Sie unterschieden am Himmel nach dem Fortrücken des Mondes am Firmament siebenundzwanzig, späterhin achtundzwanzig Stationen (Nakschatra). „Der Mond", heißt es, „folgt dem Nakschatrapfade." Das Jahr der Inder war in zwölf Monate zu dreißig Tagen getheilt; der Monat zerfiel in zwei Hälften zu 15 Tagen, der Tag in 30 Stunden (Muhurta). Für die Ausgleichung dieses Jahres von 360 Tagen mit der natürlichen Zeit stellten die Brahmanen einen fünfjährigen Cyklus von 1860 lunaren Tagen fest. Drei Jahre sollten zwölf Monate zu 30 lunaren Tagen, das dritte und fünfte Jahr des Cyklus je dreizehn Monate zu ebensoviel Tagen haben. Daß dadurch der Cyklus einen Ueberschuß von fast vier Tagen gegen die richtige astronomische Zeit erhielt, scheint den Brahmanen entgangen zu sein, wie sie denn überhaupt nicht besonders geschickte Astronomen waren. Zwölf fünfjährige Cyklen wurden weiter zu einer größeren Periode (Juga) von sechszig Jahren zusammengefaßt [2]). Es war alter Glaube bei den Indern, daß die Opfer, daß

1) Burnouf introd. p. 456. M. Müller l. c. p. 305. Lassen a. a. O. 2², 474. — 2) Die Brahmana lassen nur Spuren eines 5- oder 6jährigen Schaltcyklus erkennen; A. Weber in Z. D. M. G. 15, 132. Der Dienst der Nakschatra, der Mondhäuser, d. h. einer Eintheilung des Himmels in 27 (später 28) Theile mittelst gewisser Sternbilder als Marken, tritt ausgebildet erst in Buddha's Zeit hervor, wie Burnouf und A. Weber (Abh. d. Berl. Akademie 1861 S. 320) nachgewiesen haben. Weber glaubt nicht an den indischen Ursprung dieser Mondstationen; er hält dieselben vielmehr für semitischen Ursprungs und von den Babyloniern entlehnt; a. a. O. S. 363. Die Untersuchung, zu welcher Zeit diese Marken für den Umlauf des Mondes nach dem Stande des Sternenhimmels astronomisch gemacht werden konnten, hat zu verschiedenen Resultaten

wichtige Begehungen des häuslichen und des Familienlebens nur unter günstiger Lage des Himmels vorgenommen werden dürften, bei zunehmendem Monde, bei nördlichem Gange der Sonne. Späterhin glaubte man dann auch, daß das Sternbild, unter welchem ein Kind das Licht erblicke, von gutem oder bösem Einfluß auf sein Geschick sei. Es sind Sprüche aufbewahrt, welche schlimme Einflüsse dieser Art abwenden sollen [1]). Etwa seit dem siebenten Jahrhundert fingen die Brahmanen an, die Geschicke der Kinder aus dem Stande der Gestirne den Eltern zu weissagen, die Zeichen des Glücks und des Unglücks am menschlichen Körper wie am Himmel zu untersuchen und die Gestirne um die günstigen Stunden zu den Begehungen und den Festen des Hauses, zu den Arbeiten des Landbaues, zu Seefahrten und Reisen zu befragen. Obwol nun das Gesetzbuch die Astrologie für eine schlechte Beschäftigung erklärt [2]), so wurde dieselbe doch im fünften und vierten Jahrhundert in ziemlich ausgedehntem Maßstabe betrieben. Auch dieser astrologische Aberglaube ist indeß für die Förderung der Astronomie der Brahmanen ohne Nutzen geblieben; erst durch nähere Berührungen mit dem Reiche der Seleukiden und dem griechisch-baktrischen Reiche, auf fremde Resultate gestützt, machte sie weitere Fortschritte [3]). Die Erträge ihrer

---

geführt. Biot setzt das Jahr 2357 v. Chr. als den frühzeitigsten Punkt (die ursprüngliche Zahl von 24 Stationen sei um das Jahr 1100 v. Chr. auf 28 gesteigert worden); A. Weber findet als Medium für die Feststellung der Beobachtungen des Dschjotischa die Periode zwischen 1472 und 536 v. Chr. (ind. Studien 2, 240. 413. 414. Abh. d. Berl. Akad. 1860 S. 284, 1861 S. 354. 364) und führt aus, daß der Gebrauch dieser Mondhäuser in der in China üblichen Reihe dort erst seit 250 v. Chr. nachweisbar sei. Die chinesische Reihe derselben entspreche eben erst der jüngsten Anordnung der Reihe der indischen Nakschatra, vgl. ind. Studien 9, 424 ff., wogegen die im Dschjotischa angegebene Dauer des kürzesten und längsten Tages für die Lage von Babylon zutreffe; a. a. O. 1861 S. 361. Der Veda kenne die Nakschatra zwar als Sterne, aber nicht als Mondstationen; als diese kennen sie die Brahmana; und auch die vedischen Namen mehrerer der Götter, welche den Stationen präsidiren (Arjaman, Bhaga u. a.), bewiesen ein ziemlich hohes Alter der Nakschatra. Die bürgerliche Zeitrechnung der Buddhisten richtet sich wesentlich nach den Nakschatra. Hiernach mag angenommen werden, daß diese Himmelstheilung etwa im zehnten Jahrhundert v. Chr. bei den Indern üblich geworden sei. — 1) A. Weber in Abh. d. Berl. Akad. 1861 S. 291. — 2) Manu 3, 162. 6, 50. — 3) A. Weber Vorles. S. 224 ff. Die ersten Spuren eigentlicher Astrologie finden sich, außer jenen Erwähnungen im Gesetzbuch, in den Sutra der Buddhisten, z. B. bei Burnouf l. c. p. 140. 141, wenn man diesen in der Volkssprache von Magadha oder der

grammatischen und astronomischen Studien faßten die Brahmanen als Hülfswissenschaften zur Erklärung, zum Verständniß des Veda zusammen und bezeichneten sie als die Glieder des Veda (Vedanga). Sie zählen sechs solcher Glieder: die Lehre von der Aussprache und der Betonung, die Metrik, die Grammatik, die Etymologie, die Lehre vom Ritual und die Astronomie. Die ersten beiden wurden zum Lesen des Veda, die dritte und vierte zum Verständniß des Veda, die fünfte und sechste zur Vollbringung des Opfers für unerläßlich erklärt [1]).

Seit Alters hatten die Inder, wie oben bemerkt ist, viel von Zauberei gehalten. Es war das Mysterium des Kultus, die Kraft des rechten Gebetes, welche die Götter zwangen. Aus dieser Macht war ihnen der Brahmanaspati und dann das Brahman erwachsen. Folgerecht legten die Brahmanen den Anstrengungen der Ascese, der Vernichtung des Körpers die höchsten Wirkungen bei. Das Opfer der Sinnlichkeit war verdienstlicher und mächtiger als alle anderen Opfer. War es nicht diese Devotion, diese Kasteiung, diese Concentration, welche die unheilige Seite im Menschen vernichteten; näherte er sich damit nicht dem heiligen Wesen des Brahman selbst, zog er dadurch nicht das Brahman und dessen Kraft in sich hinein? Die Brahmanen waren überzeugt, daß große Bußübungen, daß die Versenkung in das Brahman übernatürliche Kraft, Macht über die Natur gewähre, daß sie übermenschliche, ja übergöttliche, Brahman ähnliche Macht den Büßern eintrage. Wie die Inder stets die neugewonnenen Standpunkte auf die Vergangenheit übertrugen, wie ihnen die Vergangenheit stets als Spiegelbild der Gegenwart erschien, so waren ihnen nun die alten Opferer, welche die Hymnen des Veda gesungen haben sollten, die angeblichen Stammväter der vornehmsten Priestergeschlechter, nicht nur Muster brahmanischer Weisheit, sondern auch große Asceten, Muster der energischen Bußübungen. Durch solche sollten diese alten Heiligen, die Maharschi, d. i. die großen Weisen, wie sie

---

mittleren Gangesländer überhaupt, im Magadhi (Pali) geschriebenen Legenden, die wir allerdings erst in der Form vor uns haben, welche sie in der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. erhielten, die aber viel ältere Stücke in sich schließen, den Vorrang vor den Berichten der Begleiter Alexanders zugesteht, was für die einfachen Sutra geschehen muß (Burn. l. c. p. 232), welche die Sterndeuterei und Wahrsagerei der Brahmanen stark accentuiren. Dann begegnen uns zahlreiche Spuren der Astrologie im Epos; aber erst Jadschnavalkia's Gesetzbuch gebietet die Verehrung der Planeten. — 1) M. Müller l. c. p. 109 seqq.

jetzt genannt werden, bereits Gewalt über die Natur und die Götter, ja schöpferische Macht erlangt haben. Die sieben oder zehn großen Heiligen erhielten demgemäß in der Rangordnung der Wesen die nächste Stelle nach dem Brahman, über den Göttern, eine Umwandlung, die sich den Brahmanen um so leichter vollzog, als Stellen des Rigveda die „altgeborenen Weisen" als Erleuchtete, als Seher, als Freunde der Götter bezeichneten [1]. Die Macht der Ascese überwog bei den Brahmanen so sehr, absorbirte das göttliche Wesen in dem Maße, daß sie ihnen bald als die höchste göttliche Potenz erschien, daß die Götter, ja daß das Brahman selbst nach ihrer Meinung die Schöpfung nur in Kraft ascetischer Selbstconcentration, in Kraft großer Büßungen habe vollbringen können. Von diesem Standpunkte aus wurde die Schöpfungstheorie modificirt. Die Schöpfung sollte nicht mehr durch die alten Götter, obwol sie im Veda als Schöpfer gepriesen waren, auch nicht mehr durch einfaches Ausströmen der Wesen aus dem Brahman geschehen sein. Nach Analogie der Ascese der Brahmanen müssen die Götter, muß der aus dem Brahman hervorgegangene persönliche Brahman sich durch große Bußen zur Schöpfung in den Stand setzen, die Macht zu dieser selbst erst durch Buße gewinnen. Im schwarzen Jadschurveda heißt es: „Diese Welt war zuerst Wasser; in diesem bewegte sich der Herr der Schöpfung, der Luft geworden war, dann gestaltete er die Erde und schuf die Götter. Die Götter sprachen: wie können wir Geschöpfe bilden? Er erwiederte: so wie ich euch durch die Gluth meiner Andacht (tapas) schuf, so sucht auch ihr in tiefer Andacht das Mittel, die Geschöpfe hervorzubringen [2]." Noch weiter geht die Einleitung des Gesetzbuches in der bereits oben gegebenen Schöpfungstheorie. Sie beseitigt die Götter vollständig. Nachdem der Brahman aus jenem Ei (S. 150) hervorgegangen ist, unterwirft er sich einer harten Büßung und bringt durch diese den Manu hervor. Dann beginnt Manu die härtesten Bußübungen und erschafft durch diese die zehn großen Weisen und sieben neue Manu. Die zehn großen Heiligen, die Herren der Creaturen, bringen dann ihrerseits die Geschöpfe hervor. Sie schaffen durch die Macht ihrer Büßungen die Götter und deren verschiedene Himmel, dann die anderen Heiligen, die unermeßliche Gewalt besitzen, die Geister der Erde (Jakscha), die Riesen (Rakschasa) und

---

1) Muir sanskrit texts 3, 245 seqq. — 2) A. Weber indische Studien 9, 2. 72. 74.

die bösen Geister (Asura), die Blutsauger (Piçatscha), die Schlangengeister (Naga), die himmlischen Genien (die Gandharven, Apsarasen) und die Geisterscharen der Ahnen, dann den Donner, den Blitz und die Wolken, die Thiere, endlich diese ganze Masse belebter und unbelebter Geschöpfe [1]. Nach dieser Theorie hat Brahman nur den Anstoß zur Schöpfung gegeben, sie ist vollbracht durch die Bußen Manu's und der übrigen Heiligen. Die Götter sind abgesetzt, die Brahmanen sind durch ihre Vorväter, die großen Heiligen, die Urheber der Götter und der Welt, die souveränen Herren der Schöpfung. Der Brahmane, schriftgelehrt oder unwissend, lehrt dem zu Folge das Gesetzbuch, sei immer eine mächtige Gottheit, wie das Feuer geweiht oder nicht geweiht ein mächtiger Gott sei. Den Brahmanen gehöre die Schöpfung und damit alles Eigenthum; nur durch ihre Großmuth genössen die übrigen Stände die Güter dieser Welt. Wer es wagen wolle, die Brahmanen zu schädigen, durch deren Opfer die Götter lebten, durch welche die Welt bestehe! Wer einen Brahmanen verletze, werde durch die Kraft seines Fluches sogleich vernichtet werden; auch ein König, der solches wage, werde durch das Wort des Brahmanen mit seinem Heer und seiner Rüstung untergehen [2].

Suchten die Schulen der Brahmanen zu unanzweifelbarer Feststellung des Rituals, zum Verständniß des Veda auf dem Wege der Interpretation wie dem der Etymologie und Grammatik zu gelangen, hoben sie den Gipfelpunkt ihrer Ethik, die Ascetik, hoch über die Götter des Veda empor, so lag ihnen auch daran, diese ihre Anschauungen, ihr gesammtes System in die Gesänge des Epos hineinzutragen. Die Vorzüge ihres Standes mußten bereits in alter Zeit gegolten, der Brahmane mußte schon damals hoch über dem Kschatrija gestanden haben, und jene Fürsten und Helden, von denen das Epos erzählte, mußten bereits Muster von Ehrfurcht gegen die Brahmanen gewesen sein; sie mußten in den Wegen gewandelt haben, welche die Theorie der Brahmanen seitdem vorgeschrieben hatte. In diesem Sinne gingen die Brahmanen daran, das Epos zu überarbeiten. Die Fürsten der Pandu wurden im Gegensatze zu dem alten Gedicht in das beste Licht gestellt und soweit dies irgend möglich zu eifrigen Verehrern der Brahmanen, zu folgsamen Schülern derselben gemacht.

Oben ist bereits angedeutet, welchen Gegensatz die Brahmanen zwischen dem Vasischtha und Viçvamitra aus einigen Andeutungen

1) Manu 1, 33—40. 61 ff. — 2) Manu 9, 31—34. 313—322.

des Rigveda herausgesponnen hatten, wie Viçvamitra aus diesem Gesichtspunkt zum Kschatrija gemacht wurde, um an dem Beispiele seines Scheiterns als Kschatrija dem Vasischtha gegenüber die Ueberlegenheit der Brahmanen über die Kschatrija aufzeigen zu können. Aber der Veda enthielt Hymnen des Viçvamitra; Viçvamitra gehörte wie Vasischtha zu den großen Heiligen, dieser wie jener war Stammvater eines alten und hochangesehenen Zweiges der Brahmanen. Somit mußte der Kschatrija Viçvamitra wieder Brahmane werden; er konnte nur durch Bußübungen schwerster Art hierzu gelangen; indem man diesen seinen Bußen die mächtigsten Wirkungen beilegte, entschädigte man zugleich die Kuçika und die übrigen Geschlechter, die sich von Viçvamitra ableiteten, für das frühere Unterliegen des Viçvamitra als er noch Kschatrija war. Die Schilderung des ohnmächtigen Kampfes des Kschatrija gegen den Brahmanen, des Fürsten gegen den Rischi, die wunderbare Erhöhung des Kschatrija, des Fürsten durch Unterwerfung unter das brahmanische Gesetz und große Bußübungen wurden nun, in der breitesten Weise ausgeführt, in das Epos eingeschoben. König Viçvamitra beherrscht die Erde seit mehreren tausend Jahren. Einst kommt er mit seinen Kriegern zur Einsiedelei des Vasischtha, der ihn und sein Heer gastlich empfängt und bewirthet. Vasischtha besaß eine Wunderkuh, eine Wunschkuh, welche alles, was Vasischtha forderte, hervorbrachte; sie beschaffte Speise und Trank für Viçvamitra und sein Heer. Viçvamitra wünscht diese Wunderkuh zu besitzen; er bietet 100,000 gewöhnliche Kühe dafür. Er sagt dem Vasischtha, die Kuh sei ein Edelstein; der König habe ein Recht auf alle Edelsteine, die in seinem Lande gefunden würden; die Kuh gehöre ihm deshalb von Rechtswegen; eine Deduktion, die mit bezüglichen Vorschriften des Gesetzbuches nicht in Widerspruch steht. Aber Vasischtha weigert sich; nun will Viçvamitra die Wunschkuh mit Gewalt dem heiligen Manne entreißen. Diese fordert jedoch selbst ihren Herrn auf, Widerstand zu leisten; wie weit und mächtig Viçvamitra gebiete, er sei nicht mächtiger als Vasischtha: die Klugen loben die Macht der Krieger nicht, die Macht des Brahmanen ist stärker. Sie erschafft nun sogleich dem Vasischtha statt der Lebensmittel, mit deren Produktion sie sich bis jetzt begnügt hatte, aus den verschiedenen Theilen ihres Körpers verschiedene Heere und, als diese von Viçvamitra's Kriegern besiegt werden, immer neue, bis Viçvamitra's Heer vernichtet ist. Darauf stürmen die hundert Söhne Viçvamitra's voller Wuth auf Vasischtha ein; aber der Heilige verbrennt sie mit

der Gluth der Andacht, die aus seinem Munde hervorgeht. Beschämt erkennt Viçvamitra die Ueberlegenheit des Brahmanen über den Kschatrija; er beschließt, den Vasischtha durch Büßungen zu überwinden. Er geht in den Wald, steht hundert Jahre auf den Zehen, lebt von Luft allein und erlangt auf solche Weise den Besitz der himmlischen Waffen. Mit diesen eilt er zur Einsiedelei Vasischtha's zurück, entzündet diese durch die himmlischen Pfeile und schleudert dann eine feurige Waffe auf den Brahmanen selbst. Aber dieser ruft: „Schnöder Kschatrija, nun zeige ich dir, was Kriegerstärke ist", und wehrt mit seinem Stabe selbst die Waffe der Götter mit leichter Mühe ab. Ebenso vergeblich wirft Viçvamitra die Schlingen Varuna's, ja selbst Brahmans furchtbare Waffe gegen den Vasischtha, der sie mit seinem Stabe wegschlägt, „der feurig brannte wie ein zweites Scepter Jama's." Seufzend erkennt Viçvamitra, daß der Könige und Krieger Macht nichts, daß der Brahmanen Macht allein Macht ist, und versucht es nun, durch schwere Büßungen sich selbst zum Brahmanen zu erheben. Er geht nach Süden und thut die schwersten Kasteiungen. Nach tausend Jahren der Büßung erkennt ihm jedoch Brahman erst den Rang eines weisen Königs zu. Er will aber Brahmane sein und beginnt darum die Büßungen von Neuem. König Triçanku, der Sohn des frommen Königs der Koçala, des Prithu (S. 114), hat den Vasischtha, seinen Priester, gebeten, ihn durch ein großes Opfer lebendigen Leibes zum Himmel zu erheben. Vasischtha hat dies für unmöglich erklärt. Triçanku wendet sich an Viçvamitra. Dieser bringt das Opfer; aber die Götter kommen nicht zum Opfermahle herab. Da erhebt Viçvamitra zornig den Opferlöffel und spricht zu Triçanku: Ich will dich durch meine eigene Kraft zum Himmel emporheben. Empfange die Kraft der Heiligkeit, welche ich durch meine Büßungen erworben. Ich habe sicherlich einigen Lohn derselben geerntet. Triçanku erhob sich sofort zum Himmel. Aber Indra wehrte ihm den Eintritt, und Triçanku begann herabzusinken. Zornig beginnt Viçvamitra im Süden einen zweiten Himmel, neue Götter und neue Sterne zu schaffen. Da bitten die Götter den Heiligen demüthig, von Triçanku's Himmelfahrt abzustehen; aber Viçvamitra hat dem Triçanku die Erhebung in den Himmel versprochen, er muß sein Wort halten, und die Götter müssen den Triçanku aufnehmen. Danach begiebt sich Viçvamitra in den Westen, um weiter zu büßen. Nach tausend Jahren begrüßt ihn Brahman als einen Weisen. Aber Viçvamitra will Brahmane sein. Er beginnt seine Bußen von Neuem,

wird aber gestört durch den Anblick einer Apsarase, die er im See von Puschkara badend erblickt. Zehn Jahre liegt er in ihren Fesseln. Unwillig, daß er unterlegen, begiebt sich Viçvamitra auf die nördlichen Berge und übt hier wieder tausend Jahre lang noch strengere Bußen. Brahman grüßt ihn denn nun zwar als einen großen Weisen; aber Viçvamitra will den unvergleichlichen Titel eines weisen Brahmanen haben. Brahman verweigert diesen, weil jener seine Sinnenlust noch nicht vollständig überwunden habe. Neue Büßungen beginnen. Viçvamitra hebt die Arme in die Höhe, stellt sich auf ein Bein, bleibt unbeweglich wie ein Pfahl, genießt nichts als Luft, in der heißen Jahreszeit von vier Feuern umgeben, in der Regenzeit von Wasser u. s. w., wiederum tausend Jahre. Die Götter ängstigen sich vor der Macht, welche Viçvamitra durch solche Uebungen sich erwirbt, und Indra schickt die Apsarase Rambha, den Büßer zu verführen. Viçvamitra widersteht, läßt sich jedoch dabei vom Zorn hinreißen und verwandelt die Nymphe in einen Stein. Aber auch der Zorn gehört dem sinnlichen Menschen an, auch der Zorn muß überwunden werden. Er verläßt den Himalaja, begiebt sich nach Osten und beschließt nun hier die härteste Buße zu thun; er will kein Wort sprechen und führt diese Buße, wieder als Pfahl auf einem Beine stehend, noch einmal tausend Jahre fort. Die Götter bitten nun den Brahman, er möge den Viçvamitra zum Brahmanen machen, sonst werde dieser durch die Kraft seiner Buße die drei Welten zu Grunde richten; schon erlösche die Sonne vor der Majestät des Büßers. Brahman willigt ein; sämmtliche Götter gehen zum Viçvamitra, machen ihm ihr Kompliment und grüßen ihn: Heil, weiser Brahmane! Vasischtha erkennt diese neue Würde Viçvamitra's an, und beide stehen nun auf gleichem Fuße. Diese Erzählung lehrte nicht nur, daß die Macht der Könige nichts war gegen die der Brahmanen, sondern auch, daß es leichter war, die Götter zu zwingen, leichter, neue Götter und neue Sterne zu schaffen als den Rang eines Brahmanen zu erreichen, wenn man im Stande der Kschatrija geboren war [1]).

---

1) Ramajana ed. Schlegel 1, 51—65. In dieser Ausführung kann diese Episode freilich erst aus einer erheblich späteren Zeit herrühren, wie die Erwähnung des Vischnu und Çiva, der Javana (der Griechen) zeigt. Wenn ich sie dennoch, trotz jener übrigens nicht wesentlichen Zuthaten, dreist hierher setze, so geschieht dies deshalb, weil die Erhebung der Büßer, die Macht der Büßer über die Götter, die Erschaffung der Wesen durch die Bußen der Heiligen, d. h. die Entwerthung der Götter vor Buddha's Auftreten liegen müssen; gerade

Wie Viçvamitra sollten nun auch die Helden der alten Zeit durch ihre Bußen göttliche Macht erlangt haben. Eine Episode, welche die Brahmanen in das Mahabharata eingeschoben haben, erzählt, wie Ardschuna, als die Pandu nach dem zweiten Würfelspiel zu Hastinapura in den Wald verbannt sind, auf dem Himavat große Bußen übt, um die Waffen der Götter zum Kampfe gegen die Kuru zu erlangen. Indra sendet ihm seinen Wagen, um ihn in den Himmel zu holen. Hier, in Indra's Himmel, leuchtet Alles in eigenem Glanze. Hier sind die Götter, die im Kampfe gefallenen Helden, Weise und Büßer zu Hunderten, die zwar zur Höhe Indra's, aber noch nicht bis zum Brahman gelangt sind. Indra ist nun, statt von den wehenden Winden, seinen alten Kampfgenossen, von den Scharen der Gandharven, der himmlischen Musiker, und von den Apsarasen umgeben. Die Götter und Heiligen begrüßen den Ardschuna unter Muschel- und Trommelschall und bedienen ihn mit Fußwaschung und Mundwaschung. Indra sitzt wie die Könige der Inder unter dem gelben Sonnenschirm und hält einen goldenen Stab in der Hand; er übergiebt dem Ardschuna seinen Bogen; Jama, Varuna und Kuvera (S. 123) übergeben ihm ebenfalls ihre Waffen. So ausgerüstet, soll Ardschuna nun zunächst nicht die Kuru, sondern die Danava, die Söhne der Danu (die bösen Geister der Finsterniß und Dürre), bezwingen, die Indra selbst nicht überwältigen könne. Zu diesem Behuf giebt ihm Indra seinen Wagen, der jetzt mit zehntausend Falben bespannt ist, und einen der Luft ähnlichen undurchdringlichen Harnisch. Jenseit des Meeres trifft Ardschuna auf die Scharen der Danava. Sie überschütten ihn mit Geschossen und kämpfen dann mit Zaubereien, mit Steinregen, Wasserregen und Stürmen und hüllen Alles in Finsterniß. Ardschuna siegt, obwol sich die Danava, zuletzt in Berge verwandelt, auf ihn stürzen, und hat damit die Thaten Indra's, wie ausdrücklich bemerkt wird, übertroffen. Es sind Indra's Dämonenkämpfe, welche auf Ardschuna übertragen sind. Man sieht, in welchem Maße die verstiegene Phantasie der Brahmanen die einfache und schöne Anschauung des gegen den Vritra und Ahi kämpfenden Indra, die Poesie des alten Mythos von Indra's Kampf im Gewitter (S. 38) durch diese Ueberschwänglichkeiten erdrückt und verzerrt hat [1]).

---

diese Herabsetzung der Götter bildet die wesentlichste Voraussetzung für den Glauben, welchen die Lehre Buddha's fand. Im Mahabharata ist diese Legende kürzer erzählt; Muir sanskrit texts 1, 96 seqq. — 1) A. Weber ind. Stud. 1, 414.

Es war eine wunderbare Welt, welche die Phantasie der Brahmanen erschaffen hatte. Die bunten Bilder, welche die Natur des Gangeslandes in dem Geiste der Inder erweckt und genährt, spiegelten sich allmälig immer krauser und sonderbarer in den Legenden von den Wunderthaten der großen Heiligen und der Helden der alten Zeit. Beständig griffen die Götter und Geister in das Leben, die Handlungen der Menschen ein; die Heiligen erschütterten ohne Unterlaß den Himmel und spielten mit den Gesetzen der Natur nach ihrem Wohlgefallen. Das Bedürfniß des Wunderbaren wuchs mit seiner Befriedigung. Um das zu überbieten, was man bereits besaß, mußten immer stärkere Farben aufgetragen, die Einbildungskraft mußte immer stärker angespannt werden, um den überreizten und ermüdeten Sinn von Neuem zu fesseln. So verschwammen den Indern allmälig die Grenzmarken von Himmel und Erde; die Welt der Götter und die der Menschen wurde zu einem formlosen Chaos zusammengewirrt. Die Ordnung der Stände war göttlichen Ursprungs; die Stufenleiter der Wesen reichte von der Weltseele durch die Heiligen, die Götter und Geister zu den Thieren und Pflanzen hinab. Die Erde war mit wandernden Seelen bevölkert; das Opfer, die Ascese und die Meditation befreiten den Menschen nicht blos von Unreinheit und Sünde sondern auch von den Gesetzen der Natur; sie gaben ihm Kräfte, welche über die Natur hinausreichten, ihn über die Erde, über die Götter emporhoben, die ihm übergöttliche Macht gewährten, ihn zum Ursprung und zum Wesen aller Dinge zurückführten.

Wie phantastisch dieses Gebäude war, seine positive Grundlage sollte die Offenbarung, der Veda sein. So breit dessen Kommentare durch den Wetteifer der Schulen wurden, so sehr sich das Ritual und die Legenden, die Worterklärung und die Aussprüche der Heiligen häuften — die Hauptfragen wurden statt klarer immer dunkler. Welcher Heilige hatte Recht, welche Schule lehrte das Richtige? Von wem, auf welche Art war der Veda geoffenbart? Entschieden die Worte oder der Sinn der Gesänge? Wie waren die unleugbaren Widersprüche, die Stellen des Veda, die einander entgegenstanden, aufzuheben? Um festen Grund zu finden, sahen sich die Brahmanen schließlich immer wieder auf den Begriff der Weltseele zurückgewiesen. Wenn sich an der Interpretation der Worte und des Sinnes des Veda, an dem Bestreben, die Widersprüche in demselben auszugleichen, an der Nothwendigkeit, eine feststehende Art der Erklärung und des Beweises zu finden, der Scharfsinn, die feine

Distinktion der Inder bis zu haarscharfer Spaltung der Worte und Begriffe, bis zur detaillirtesten und spitzfindigsten Syllogistik ausbildete, so lag andererseits in der Vorstellung von der Weltseele, in den Theorien von der Weltschöpfung bereits der Anlauf, das gesammte Leben der Welt aus Einer Quelle zu erklären und mit Einem Maße zu umspannen.

Durch diese wie durch jene Richtung vorwärts getrieben, mußte man endlich versuchen, die Theorie auf ihre eigenen Füße zu stellen, das Brahman und die Welt aus ihrem Wesen, aus ihren Begriffen zu construiren. Die Phantasie oder ihre Kehrseite, die Abstraktion, wird es bei vorgeschrittener Entwickelung der verstandesmäßigen Distinktion selten unterlassen, die gesammte Welt im Kopf des Menschen als rubricirte und schematisirte Einheit wiederzuspiegeln und die erdrückende Masse der Dinge unter einige allgemeine Gesichtspunkte und Vorstellungen zu bringen. Wenn die formale Seite dieser philosophischen Bestrebungen, die Methode der Forschung und Untersuchung, welche sich an die heiligen Schriften, an die religiösen Traditionen, an die Bemühungen, das Verständniß derselben festzustellen, anschloß, vorzugsweise in den Schulen der Brahmanen entwickelt wurde, so waren es die Anachoreten in den Wäldern, die diesen Bestrebungen von der anderen Seite her mit dem zusammengefaßten Gehalt der religiösen Vorstellungen, mit ihren Anschauungen vom Brahman entgegenkamen. Die höchste Aufgabe der Einsiedler war die Meditation, die Versenkung in das Brahman. Je einförmiger ihr Leben war, je stiller es um sie her wurde, um so lebhafter ward es in ihrem Kopfe. Wenn diese Büßer ermüdet waren von der Welt der Götter und Wunder, welche sie träumten, wenn diese unendliche Masse farbiger Bilder ihren Sinn verwirrte, dann wendeten sie sich der einheitlichen Vorstellung von der Weltseele zu und bemühten sich, diese Vorstellung tiefer, schärfer und umfassender zu denken, den Zusammenhang des Brahman mit der Welt deutlicher zu sehen, bestimmter zu erklären. Da die Phantasie und damit auch die Abstraktion der Inder ihrer Unterscheidung immer überlegen war und die Grundlage ihrer Weltanschauung blieb, mußte auch die konstruktive, auf den Inhalt der religiösen Vorstellungen gerichtete Spekulation das formale Denken überbieten; dieses hatte keine andere Mission, als die von jener geschaffenen Gebilde zu ordnen und zu schematisiren.

Der Versuch einer Konstruktion der Welt aus allgemeinen Prinzipien hatte weder etwas besonders Kühnes, noch etwas besonders

Neues. Mit der Anschauung von der Weltseele als dem Ursprung und dem Wesen der Götter und der Welt war dieser Weg bereits betreten. Diese einheitliche abstrakte Gottheit neben und über der Vielheit der mythologischen Gestalten, die Erhöhung der Heiligen über die Götter und die dadurch nothwendig erfolgende Entwerthung derselben, die fortdauernde Aufhebung der natürlichen Ordnung der Dinge durch die transscendente und mystische Welt der Götter und Heiligen, die Verwischung der Grenzmarken zwischen Himmel und Erde, das beständige Zusammenwerfen dieser beiden Gebiete hatten einer konstruktiven Philosophie, welche die Welt aus Begriffen und Gedanken hervorgehen läßt, die Wege geebnet. Es konnte nichts sehr Auffallendes mehr haben, allgemeine Begriffe an die Stelle der Götter zu setzen und den Unterschied der transscendenten und sinnlichen Welt ganz zu beseitigen. In der That ist die Philosophie der Inder zunächst nichts als die in die Abstraktion übersetzte Dogmatik der Brahmanen, nichts als Scholastik, und ihre philosophische Ethik fordert, wie die religiöse, die Befreiung vom Körper.

Wie alle Produkte des indischen Geistes, mit Ausnahme des Veda, liegen uns auch die philosophischen Systeme der Inder, zu denen sie im siebenten und sechsten Jahrhundert v. Chr. gelangten, nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt vor. Wir besitzen dieselben nur in einer scharf zugespitzten compendiarischen Form, welche erst durch eine lange Arbeit, durch vielfache Ueberarbeitungen und Schematisirungen erreicht werden konnte und wirklich erst sehr späten Datums ist. Wir sind außer Stande, die Vorstufen und die Zwischenstufen zu erkennen, welche die Brahmanen bis zum Abschluß dieser Systeme durchmachten; auch hier haben die späteren Bildungen und Formen, wie überall in Indien, ihre Vorgänger vollkommen absorbirt; haben sich die Väter in den Kindern verloren. Damit sind wir für die philosophischen Systeme der Inder in der Lage, ihre ursprüngliche Form nur errathen zu können. Die Aufeinanderfolge derselben, ihr wesentlicher Inhalt steht indeß nicht blos aus inneren Gründen, durch die unausweichliche Stufenfolge, welche die Entwickelung nicht überspringen konnte, sondern auch durch die Bruchstücke echter altindischer Philosophie fest, welche in dem System Buddha's enthalten sind und welche wiederum das Vorhandensein gewisser Anschauungen und Gesichtspunkte voraussetzen[1].

1) Das Sânkhjasystem, welches Buddha vorfand, setzt das Vedantasystem voraus — diese Systeme mußten also vor Buddha vorhanden sein;

Das älteste System der Inder ist noch bei weitem mehr Theologie als Philosophie. Es ist eines Theils, von den heiligen Schriften, von der traditionellen Seite der Religion ausgehend, Erklärung des Veda, anderen Theils der Versuch einer Begründung des Dogma durch seinen eigenen Inhalt, durch eine philosophische Konstruktion. In diesem Sinne, als Abschluß der commentirenden Theologie durch philosophischen Beweis des Dogma, wird dies System mit dem Namen Vedanta, d. h. Ende, Endziel des Veda, bezeichnet. Verbunden mit seinem den Veda erklärenden Theil heißt es auch Mimansa, d. h. Forschung, und zwar trägt der Theil, welcher sich an die ceremonielle Seite der Religion commentirend anschließt, den Namen der ersten oder Werkforschung: Karma-Mimansa; der spekulative Theil den Namen: Uttara-Mimansa (Metaphysik) oder Brahma-Mimansa, d. h. Brahmanforschung. Die Methode des ersten Theils, der Werkforschung, ist sichtbar dem Bedürfnisse der damaligen Situation und dem Hergange in den Schulen der Brahmanen entnommen; es handelte sich darum, eine bestimmte Art der Interpretation für die Erklärung und Auslegung, für die Entwickelung des Dogma aus den Vedastellen festzusetzen. Der Erwägung eines Gegenstandes folgt der Zweifel oder der Widerspruch, welcher von anderer Seite erhoben ist oder erhoben werden könnte. Dem Widerspruch folgt die Widerlegung desselben durch Gegengründe. Diesem negativen Beweise folgt dann der positive Beweis, daß nämlich die Ansicht der Gegner an sich unhaltbar und nichtig ist, endlich die Schlußbegründung der eigenen Behauptung durch die Demonstration, daß dieselbe mit dem Gesammtsystem stimme. In dieser Weise wird zuerst von der Autorität der geoffenbarten Schrift, des Veda, gehandelt, von dem Verhältniß der Tradition, der Aussprüche der Weisen, der Kommentare zur Offenbarung. Dann werden die Verschiedenheiten und Uebereinstimmungen der Offenbarung und deren innerer Zusammenhang entwickelt. Darnach geht das System an die Erklärung des Veda selbst. Es wird dargethan, daß alle Stellen des Veda unmittelbar oder mittelbar auf das eine Brahman hinzielen; auch wird an den einzelnen Stellen nachgewiesen, wie ein Theil derselben deutlich auf Brahman

---

vgl. Roer Lecture on the Sankhya philosophy, Calcutta 1854. p. 19. Der Vedanta wird ausdrücklich als zum Studium des Veda gehörig in Manu 2, 160 bezeichnet. Auch der Name Mimansa und der Njaja werden schon im Manu genannt, aber allerdings nur in dem sehr lose mit dem Ganzen zusammenhängenden Schluß (12, 109. 111).

hinweise, ein anderer undeutlich; aber auch dieser beziehe sich doch auf dasselbe als ein göttlicher Verehrung würdiges Wesen; der übrige, dritte Theil der Vedastellen zeige nur auf Brahman hin als auf ein Unerkennbares. Die Widersprüche zwischen den Vedastellen werden als nur scheinbare aufgewiesen. Diesen Erklärungen der Vedastellen folgt die Lehre von den frommen Werken als den Mitteln des Heils, die entweder äußerliche sind, wie die Beachtung des Ceremoniells, die Reinheitsgesetze, die Opfer, oder innerliche, wie Beruhigung und Zähmung der Sinne, Anhören und Begreifen der Offenbarung, Erkennen des Brahman[1].

Der andere Theil des Systems, der Vedanta, läßt die Quälerei, den Brahmanbegriff aus dem Veda nachzuweisen und mit diesem in Uebereinstimmung zu bringen, bei Seite; er versucht, die Existenz und das Wesen des Brahman aus dessen eigenem Begriff abzuleiten. Das Brahman, so etwa argumentirt der Vedanta, ist das eine, ewige, durch sich selbst seiende Wesen, sich selbst gleich und unveränderlich. Es entfaltet sich zur Welt und ist somit Schaffendes und Geschaffenes. Wie die Milch gerinnt, wie das Wasser Schnee und Eis wird, verdichtet sich das Brahman zur Materie. Das Brahman wird zuerst Aether, dann Luft, dann Feuer, dann Wasser, dann aus dem Wasser Erde. Aus diesen Elementen entstehen die feineren und gröberen Körper, mit welchen die Seelen der Götter, Geister, Menschen und Thiere bekleidet werden. Diese Seelen gehen wie Funken aus dem sprühenden Feuer — eine Wendung, welche bereits dem Gesetzbuche geläufig ist — aus dem Brahman hervor; sie sind Eines Wesens mit Brahman und Theile der großen Weltseele. Diese ist in der Welt, aber auch außerhalb und über derselben; zu ihr muß Alles zurückkehren, denn alles, was nicht Brahman ist, ist unrein, ohne Bestand und vergänglich.

In dieser Anschauung lag ein Widerspruch, welcher der schärfer eindringenden Reflexion nicht entgehen konnte. Das Brahman sollte nicht nur der intellectuelle, sondern auch der materielle Grund der Welt sein. Es war als absolut immateriell gedacht, als ewig und unveränderlich, und doch sollte die materielle, die veränderliche Welt aus ihm hervorgegangen sein, aus dem Nichtsinnlichen das Sinn-

---

1) Colebrooke Miscellaneous essays 1, 325 seqq. Max Müller Beiträge zur Kenntniß der indischen Philosophie in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 6, 6. 7.

liche, aus dem Nichtmateriellen das Materielle. Diesen Dualismus, den die orthodoxe Lehre in dem Brahman setzte, diesen Widerspruch aufzuheben, griff die Spekulation der Brahmanen zu einem einfachen aber freilich sehr kühnen Mittel, nämlich die ganze sinnliche Welt zu leugnen, die Materie in das Brahman untergehen zu lassen. Es giebt nur Ein Sein; dies ist die höchste Seele (paramatman; S. 100). Außer der höchsten Seele ist nichts; was außer ihr zu bestehen scheint, ist Illusion. Die Welt, d. h. die Materie, besteht nicht, sie scheint nur zu bestehen. Die Ursache dieses Scheines ist die Maja, die Täuschung. Die sinnliche Welt ist ein Produkt derselben, wie das Bild des Mondes im Wasser, wie die Trugbilder der Wüste. Die Natur ist nichts als ein Spiel des Scheines, der erglänzt und wieder verschwindet. Nur die Täuschung spiegelt dem Menschen vielfache Formen vor, wo nur Eine unterschiedlose Wesenheit ist. Das Thun und Handeln der lebendigen Wesen wird nicht durch den in ihnen wohnenden Funken des Brahman verursacht (welcher ganz folgerichtig als einfach und ruhend gedacht wird), sondern durch den Körper und durch die Sinne, welche selbst Schein und täuschend die Täuschung der Maja in sich aufnehmen und wiederspiegeln. Durch diesen Schein ist die Seele des Menschen im „Dunklen", d. h. in dem Glauben gehalten, daß die äußere Welt bestehe und der Mensch den Affekten des Schmerzes und der Freude unterworfen sei. Der Mensch handelt durch den Schein und die aus diesem hervorgegangene Empfindung bestimmt. In Wahrheit ist das Brahman allein. Nur die Täuschung läßt die Seele glauben, daß sie für sich bestehe, daß die wahrnehmbare Welt bestehe, daß es eine existirende vielfache Welt gebe. Diese Täuschung des Scheines der Welt, welche das reine Brahman zu trüben scheint, wie die Wolke den Glanz der Sonne, muß aufgehoben werden durch die Forschung, welche erkennen lehrt, daß alles, was ist, das höchste Wesen, die Weltseele selbst ist. Damit schwindet der Wahn einer vielgestalteten Welt. Wie das Sonnenlicht den Nebel niederschlägt, schlägt die wahrhafte Erkenntniß die Unwissenheit nieder und zerstört das Blendwerk der Maja. Diese Erkenntniß ist zugleich der Weg der Befreiung und des höchsten Heils. Die Befreiung des Menschen von dem Schein, von den Sinnen, der Sinnenwelt und den durch sie veranlaßten Affekten ist die Erkenntniß, daß die Sinnenwelt nicht ist, daß die menschliche Seele nicht von der höchsten getrennt ist. So findet der Mensch den geraden Rückweg aus der sinnlichen Welt, aus dem Körper, aus seiner Existenz für

sich zum Brahman durch eifriges Denken, welches den Trug durchschaut. Der Weise spricht: „es ist nicht so, es ist nicht so“; er erkennt, daß Alles die höchste Seele und daß er selbst Brahman ist. Sich wissend als das ewige wandellose Brahman, ist er in die Weltseele aufgegangen. Der Brahmankundige ruht unbeirrbar im Brahman. Wie die nach dem Ocean strömenden Flüsse in demselben verschwinden, in ihm ihre Namen und ihre Gestalt verlieren, so geht der Erkennende, von seinem Namen und seiner Gestalt befreit, in den höchsten ewigen Geist ein. Wer dieses höchste Brahman kennt, ist befreit von Kummer und von der Sünde; befreit von den Banden des Körpers und des Ichs, verschwindet er im Brahman, wird er selbst Brahman[1]).

Man wird die Befähigung der Inder zur philosophischen Spekulation, man wird den Schwung des Gedankens anerkennen müssen, welcher zum ersten Mal in der Geschichte die Behauptung aufstellt, daß unsere Sinne lügen, daß alles, was uns umgiebt, Schein und Täuschung ist, welcher die ganze Welt der Dinge wegleugnet, welchen sich der Handgreiflichkeit der gesammten Realität gegenüber keck auf sein inneres Erkennen stellt, gegen welches das Zeugniß der Sinne nicht in Betracht kommen könne. Die reale Welt war längst in die transscendente der Götter und Heiligen aufgelöst; diese wird nun zu einer einfachen Substanz zusammengezogen, außer und neben welcher nichts als Schein existirt. Statt des wesenlosen Scheines der Sinnenwelt besteht nur Ein Wesentliches, die Eine unsichtbare Weltseele, welche die Körperwelt nur zum Schein wie lustige Blasen aus sich emporsteigen und wieder in sich zurückfallen läßt. Diese Allgottheit wird als ein ruhendes Sein vorgestellt; ihre Thätigkeit und Entfaltung zur Sinnenwelt ist nur eine scheinbare. Es ist ein Pantheismus, welcher die Welt vernichtet; die Materie, die Natur sind durch die Weltseele völlig absorbirt und werden in diese versenkt und begraben; auch die Seele des Menschen ist nur ein von der Weltseele scheinbar getrenntes Wesen. Die Aufgabe des Menschen ergiebt sich aus diesen Anschauungen: es ist die Abwendung vom Schein, die Vereinigung mit der Weltseele durch die Erkenntniß, daß alle Wahrnehmungen und Affekte aus der Scheinwelt herrühren und

---

1) Colebrooke Transactions of the Royal Asiatic Society II, 1. Vans Kennedy Asiat. Journal 1839 p. 441 seqq. Köppen Religion des Buddha S. 57 ff. Wuttke Geschichte des Heidenthums 2, 257. 281. 399.

darum in Wahrheit nicht vorhanden sind, indem man begreift, daß nur das Brahman und daß der Mensch selbst Brahman ist. Wenn die Inder von Alters her gemeint hatten, durch den heiligen Geist, welcher in ihren Gebeten und Opfern walte, die Götter zu sich herabziehen zu können, wenn dann die Tödtung des Fleisches in der Buße dem Menschen göttliche Kraft und Macht geben sollte: so ist die Philosophie nur konsequent, wenn sie durch die Erkenntniß der Nichtigkeit der sinnlichen Existenz Brahman im Geist des Menschen wach werden zu lassen meint und die Einheit des Menschen mit Brahman auf diesem Wege wiederherstellt.

Das System des Vedanta hatte die Konsequenzen des Brahmanbegriffes so durchgreifend gezogen, daß die ganze reale Existenz der Welt dadurch vernichtet wurde. Bei dem einmal angeregten spekulativen Interesse konnte der Rückschlag gegen Sätze der Art nicht ausbleiben; die Unleugbarkeit der realen Dinge, das Vorhandensein der Materie, die Wirklichkeit der individuellen Existenz mußten einer solchen Lehre gegenüber ihre Vertheidigung finden. Auf diese Momente gründete sich ein neues System, als dessen Urheber die Tradition der Brahmanen den Rischi Kapila bezeichnet. Der Name Sankhja, welchen dies System trägt, bedeutet Aufzählung, Erwägung. Es hält dafür, daß allein die Vernunft im Stande sei, den Menschen zu richtiger Einsicht, zur Wahrheit und zur Befreiung zu führen[1]). Mit derselben aus dem phantastischen Wesen der Inder hervorgehenden Kühnheit, mit welcher der Vedanta auf den Brahmanbegriff fußte, um die Welt aus den Angeln zu heben, stellt sich das Sankhjasystem auf den Begriff der Seele (puruscha) und den Begriff der Natur oder Materie (prakriti, pradhana). Nur diese beiden sind von Anbeginn, unerschaffen und ewig. Die Natur ist unerschaffen und ewig, schöpferisch und nicht erkennend; die Seele ebenso unerschaffen und ewig, erkennend aber nicht schöpferisch. Alles, was ist, ist die Wirkung einer Ursache. Die Wirkung ist begrenzt in der Zeit und in der Ausdehnung und der Veränderung unterworfen und kann in ihren Ursprung, d. h. in ihre Ursache aufgelöst werden. Wie jede Wirkung

1) Die Bezeichnung der Lehre Kapila's mit dem Namen Sankhja kommt erst in den späteren Upanischad vor; Weber Vorles. S. 212; ind. Stud. 9, 17. Wie von dem System des Vedanta, haben wir auch von dem Sankhjasystem in der Sankhja-Karika nur eine sehr späte und äußerst gedrängte Darstellung in zweiundsiebzig Çloka; aber da der Buddhismus auf dieses System fußt, sind wir hier sicherer über die alte Form desselben als bei dem Vedanta.

eine Ursache, setzt jedes Hervorgebrachte ein Hervorbringendes, jedes Begrenzte ein Unbegrenztes voraus. Wird das Begrenzte, das Hervorgebrachte von Ursache zu Ursache hinauf verfolgt, so ergiebt sich die unbegrenzte, ewige, schöpferische, d. h. hervorbringende Natur als letzte Ursache alles Hervorgebrachten und Begrenzten. Neben der Natur existirt aber noch eine zweite Grundursache. Die Natur ist blind, d. h. nicht erkennend; „das Licht kann nicht aus der Finsterniß stammen", die Intelligenz kann nicht die Wirkung der Natur sein. Die Ursache der Intelligenz ist die Seele, welche vollkommen von der Natur verschieden neben dieser existirt. Die Natur ist ewig und eine; die Seele ist ebenfalls ewig, aber nicht eine, sondern vielfach. Wäre die Seele eine, so könnte sie nicht in einem Menschen zu derselben Zeit Schmerz empfinden, zu welcher sie in einem anderen Menschen Freude empfindet. Die Seele besteht als die Vielheit der individuellen Seelen; diese waren von Anbeginn und sind ewig neben der Natur. Sie sind aber zugleich von Anbeginn eingegangen in die Natur. Ihre erste Hülle ist der Urleib (linga), der wesentlich aus der Ichmachung (ahankara), d. h. der Individualisirung und den Urelementen besteht; der zweite materielle Leib besteht aus den fünf groben Elementen Aether, Luft, Licht, Wasser, Erde. Weder die Seele noch der Urleib stirbt, nur der materielle Leib stirbt[1]). Der Urleib begleitet die Seele auf ihrer gesammten Wanderung; der materielle Leib wird bei den Wiedergeburten immer von Neuem erzeugt, d. h. die Seele und der Urleib werden wiederum mit neuen materiellen Stoffen bekleidet. Die Seele selbst ist unerschaffen, in allem Wechsel unveränderlich und ewig; aber sie nimmt das Bewußtsein ihrer selbst nicht von einem Körper zum anderen hinüber. Die Seele ist nicht schöpferisch; sie übt keinen Einfluß auf die Natur, sie ist nur wahrnehmend, beobachtend, erkennend, nur Zeuge der Natur. Die Natur wird erleuchtet durch die Nähe der Seele, und die Seele giebt Zeugniß von der Natur; die Natur scheint durch die Seele hindurch, wie ein weißer Krystall roth erscheint in der Nähe einer rothen Substanz[2]).

Es ist das Ziel des menschlichen Lebens, sich von der Fessel des Körpers, welche die Seele bindet, zu befreien. Die Aufgabe der wahren Erkenntniß ist es, die Seele von dem Körper, von der Natur

1) Burnouf l. c. p. 511. — 2) Roer Lecture p. 15. Köppen Religion des Buddha S. 65.

abzulösen. Der Mensch muß den Unterschied der Seele und der Natur begreifen. Er muß begreifen, daß die Seele neben dem Körper und der Natur ein völlig für sich bestehendes Wesen ist. Die Verbindung der Seele und des Körpers ist nichts als eine Täuschung, ein Irrthum, ein Schein. „In Wahrheit ist die Seele weder gebunden, noch losgebunden, noch wandert sie; die Natur allein ist gebunden oder losgebunden und wandert[1].“ Die Seele scheint an die Natur gebunden zu sein, sie ist es nicht. Dieser Schein muß aufgehoben werden; die Seele muß erkennen, daß sie nicht Natur ist. Hat die Seele einmal die Natur durchschaut, so wendet sie sich von ihr ab und die Natur von der Seele. Die „Enthüllung des Geistes“ von der Hülle der Natur ist die Befreiung der Seele; durch die Erkenntniß wird „Lösung bewirkt, durch ihr Gegentheil Fesselung[2].“ Indem der Mensch das absolute Fürsichsein der Seele begreift, trennt er sich von der Natur und von seinem Leibe. Dies Begreifen des Fürsichseins ist die Erlösung selbst. Mit diesem giebt der Erkennende seinen Leib auf, er wird durch diesen nicht mehr afficirt und gestört, er sieht dem Körper nur noch zu, wenn auch sein natürliches Leben fortdauert, „wie der Umschwung des Rades vermittelst des einmal gegebenen Anstoßes[3].“

Trotz des schroffen Gegensatzes, in den sich die Lehre Kapila's zu dem System des Vedanta stellt, operirt sie doch im Grunde mit analogen Faktoren, nur daß sie dieselben anders wendet. Die Seele und die Natur sind an die Stelle des Brahman und der Maja getreten. Statt des Einen intelligenten Princips, welches der Vedanta in der Weltseele setzt, hat Kapila die Vielheit der individuellen Geister. Die Natur ist freilich im Vedanta nur als Illusion vorhanden, aber sie ist doch ein Moment, welches, wenn auch Schein, dennoch vorhanden und zwar in letzter Instanz im Brahman selbst

1) Sankhya-Karika cl. 63. — 2) Sankhya-Karika cl. 44. Burnouf l. c. p. 520. 522. — 3) Sankhya-Karika cl. 67. Neben diesem scharfen Skepticismus ließ das System des Sankhja die Stufenleiter der Geschöpfe, wie sie die Brahmanen festgestellt hatten, und damit die Seelenwanderung durch diese hindurch mit unwesentlichen Modifikationen bestehen. Die niedrigste Stufe bilden die Mineralien, über diesen die Pflanzen, die Reptilien, die Vögel, die wilden Thiere, die Hausthiere. Diesen folgen aufwärts die Menschen nach der Rangordnung der Kasten; über diesen folgen die Wiedergeburten in der Form der Dämonen, der Piçatscha, Rakschasa, Jakscha und Gandharva, endlich in der des Indra, Soma, Pradschapati, Brahman; Barthélemy St.-Hilaire sur le Sankhya p. 286.

vorhanden ist, welches immer von Neuem überwunden werden muß, womit dann auch dieses Einheitssystem im Grunde ebenfalls ein Dualismus ist. In der Sankhjalehre ist die Natur wirklich und materiell vorhanden, aber das intelligente Princip hat gleichfalls zu erkennen, daß diese wirklich vorhandene Materie in Wahrheit doch nicht für es vorhanden sei, daß sie die Seele nicht binden könne. Wenn nach dem orthodoxen System die Illusion der Natur vernichtet werden soll, damit das Individuum frei in das Brahman eingehe, verlangt die Lehre Kapila's in gleicher Weise, daß der Mensch begreife, daß er nicht Natur, daß der Körper nicht sein Wesen, daß er nicht Materie sei; sie verlangt, daß der Mensch seiner Freiheit von der Natur inne werde, daß er sich in seine Selbstheit zurückziehe, wie der Vedanta die Versenkung in das Brahman verlangt; dadurch entzieht sich hier wie dort das Individuum dem rastlosen Umtriebe der Welt. Die Verknüpfung des Geistes und der Natur ist nach beiden Systemen nur Schein, dessen Macht über den Geist durch die Erkenntniß aufgehoben wird. Beide gehen von der Idee eines ewigen, in sich beschlossenen und ruhenden, unbewegten, sich selbst genügenden Seins aus, welches der Vedanta dem Brahman zuschreibt, das Sankhja für das Wesen der Seele erklärt. Dennoch ist ein sehr wesentlicher Unterschied vorhanden. Er liegt darin, daß in der Sankhjalehre das geistige Princip nicht die göttliche Weltseele, welche Alles aus sich hervorgehen und wieder in sich zurückströmen läßt, sondern das individuelle Selbst ist, daß neben diesem und der materiellen Natur nichts wirklich Seiendes, keine wahre Wesenheit existirt. Wenn in dem Vedanta die Befreiung die Identificirung mit der Weltseele, mit der Gottheit ist, so ist die Befreiung in der Sankhjalehre das Zurückziehen der Seele auf sich selbst. Nach dem Vedanta spricht der Befreite: ich bin das Brahman; nach dem Sankhja: ich bin nicht Körper, nicht Natur [1]).

In der Sicherheit der Ueberzeugung, welche die Sankhjalehre dem orthodoxen System entgegenstellte, in der Unbeirrtheit, mit welcher sie die Konsequenzen ihrer Anschauung zog, in der Keckheit des Skepticismus, welchen sie gegen die Götter und die Offenbarung richtete, in der Kühnheit, mit welcher sie gegen alle Vorschriften der Priester und gegen die ganze religiöse Tradition des Volkes protestirte, liegt ihre Bedeutung. Durch die Befolgung der Vorschriften

1) Köppen a. a. O. S. 69.

des Veda, sagten ihre Anhänger, ist keine Befriedigung zu erlangen. Die Mittel, welche der Veda vorschreibt, sind weder rein noch von zureichender Wirkung. Wie könnte es ein reines Werk sein, Blut zu vergießen; wie könnten Opfer und Ceremonien von zureichender Wirkung sein? Gäben sie wirklich den Segen des Himmels, so würde dieser nur für eine kurze Zeit sein, er könnte nur bis dahin reichen, wo die Seele einen neuen Körper einnimmt. Zeitliche Mittel können keine ewige Befreiung vom Uebel geben. Die Anhänger Kapila's erklärten die Götter, Brahman mit eingeschlossen, für Seelen, welche von denen der Menschen nicht weit verschieden wären; die Kühneren leugneten ihre Existenz vollkommen. Es giebt keine höchste Seele, sagten diese, es giebt keinen Gott. Wenn es einen Gott gäbe, müßte er entweder von der Welt frei, oder an diese gebunden sein. Er kann nicht frei sein; denn wenn er dies wäre, würde nichts ihn zur Schöpfung bewegen, und wenn er an die Welt gebunden wäre, würde er begrenzt sein durch diese, könnte er nicht allwissend sein [1]). Damit fiel nicht blos die gesammte Brahmanlehre, das gesammte Göttersystem, damit war auch die Autorität des Veda vernichtet, auf welche die Brahmanen sowohl jene als den Opferdienst stützten, die gesammte Offenbarung, die positive Grundlage des religiösen Lebens. Die Lehre Kapila's fand Anhänger. Von orthodoxer Scholastik war die indische Philosophie sehr schnell zum Rationalismus und Skepticismus gekommen, wenn sich dieser auch wie das rechtgläubige System in scholastischen Formen bewegte und wie dieses mit einer ungelösten Zweiheit endete.

Während auf diese Weise ein konstruktives System das andere überbot, blieb die formale Seite des Erkennens nicht ohne scharfe und eingehende Untersuchung. Die Gegenstände des Wissens und die Mittel des Wissens wurden geprüft, man beschäftigte sich damit, die Kategorien des Begriffes, des Zweifels, der Bestreitung, der Scheingründe, der falschen Verallgemeinerung, der Verdrehung festzustellen; man untersuchte endlich den Schluß und die Glieder des Schlusses, insbesondere die Kategorien der Ursache und Wirkung. Untersuchungen dieser Art wuchsen zunächst zu einem System, dem Njaja (Logik) zusammen, welches die Ergebnisse der Erkenntnißtheorie

1) Roer Lecture on the Sankhya phil. p. 14; Introduction to the Çvetaçvatara-upanishad p. 36; cf. Sankhya-Karika çl. 53—55. Muir sanskrit texts 3, 133 seqq.

wesentlich dazu verwendete, die Autorität des Veda zu stützen und die gegen dessen Offenbarung vorgebrachten Gründe zu widerlegen[1]). Die logischen Untersuchungen der Inder stehen, an sich betrachtet, wenigstens in den späteren Formen, in welchen sie uns vorliegen, an Schärfe und Spitzfindigkeit ihrer Kategorien den logischen Arbeiten neuerer Zeit kaum nach.

In der Periode, welche zwischen dem Jahr 800 und dem Jahr 600 v. Chr. liegt, müssen die Länder am Ganges von einem geistig erregten Leben erfüllt gewesen sein. Wohl waren die Zeiten längst vorüber, da die alten Hymnen des Veda auf dem Opferplatze, die Sieges- und Heldenlieder, das Epos in seiner ersten Gestalt an den Höfen der Fürsten, bei den Festmahlen des ritterlichen Adels, der Kschatrija gesungen worden waren. Auch der Kampf der Brahmanen mit diesen lag bereits weit ab. Die Brahmanen hatten ihre Lehre auf dem Gebiete der Religion und des Staates nicht nur zur Geltung gebracht, sondern bereits zu ihren Konsequenzen entwickelt. Sie hielten den Fürsten und dem Volke den Kanon des rechten Wandels, der Reinheit, der Sühne und der Bußen, der jenseitigen Strafen und der Wiedergeburten, dem Staate das wahre Gesetz vor. Sie gestalteten das Epos in ihrem Sinne um; sie stellten das Ritual fest, sie rechtfertigten jeden Spruch und jede Begehung desselben aus dem Veda, aus der heiligen Geschichte; sie erklärten Wort und Sinn des Veda; sie gingen über den Gegensatz der Schulen und Autoritäten zu selbstständiger Untersuchung des Brahmanbegriffs, der Ursachen und des Zusammenhanges der Welt, zur Spekulation fort. Sie haben erreicht, daß keines Volkes Interesse und Kraft durch die Religion in dem Maße in Anspruch genommen worden sind, wie die der Inder. Je länger die Inder in der Zauberwelt der Götter und Geister verweilten, in welche die Opfer, die Legenden und die Lehren der Brahmanen sie versetzten, je vertrauter sie mit diesen Träumereien wurden, um so stumpfer mußten sie gegen den realen und prosaischen Zusammenhang der Dinge, um so gleichgültiger mußten sie für die Vorgänge in der Welt der Wirklichkeit werden. So kam es, daß die Inder endlich mehr von der Welt der Götter als von den Dingen der Erde wußten, daß sie mehr im Jenseits als im Diesseits lebten, daß die Welt der Phantasie ihr Vaterland und der Himmel ihre Heimath wurde. Je starrer die Schranken der Kasten wurden, je

1) Muir l. c. 3, 108 seqq.

stärker der Steuerdruck des Staates, die Willkür der Beamten lastete, je geringer der Spielraum wurde, der dem Willen und der That des Einzelnen offen blieb, je einförmiger sich hierdurch das Leben gestaltete, um so mehr gewöhnte sich das Volk, seine Befürchtungen und Hoffnungen im Reiche der Einbildungen und Träume, im Reiche des Jenseits zu suchen. Von der Aktion des Staates ausgeschlossen, wendeten sich die Inder desto eifriger den Fragen des Kultus und des Dogma zu; da dies Gebiet das einzige war, auf welchem die Bewegung vorerst keine Hemmung fand, und die Trennung des Volkes in eine Mehrzahl von Staaten, die abgeschlossene Stellung der Kasten und der lokalen Gemeinden gegeneinander die Gemeinschaft des Volkes am Ganges auf den Glauben beschränkte, den alle bekannten.

Sechstes Buch.

Buddhismus und Brahmanenthum.

1. Die Staaten am Ganges im sechsten Jahrhundert v. Chr.

Den Königslisten des Reiches Magadha, welche nicht nur bei den Brahmanen sondern vom siebenten Jahrhundert v. Chr. abwärts auch bei deren danach auftretenden Gegnern, den Buddhisten, erhalten sind, gestatten uns, mit leidlicher Sicherheit festzustellen, daß der Dynastie der Pradjota, welche den Thron von Magadha im Jahre 803 v. Chr. bestiegen hatte, im Jahre 665 v. Chr. ein anderes Geschlecht, das bei den Brahmanen die Çaiçunaga heißt, in der Herrschaft über dies Reich gefolgt ist[1]). Die ersten beiden Könige dieses neuen Hauses waren Kschemadharman und Bhattja (bei den Brahmanen Kschatraudschas). Dem Bhattja folgte im Jahre 603 v. Chr. sein Sohn Bimbisara. Zur Zeit dieses Königs waren nach dem Zeugniß der alten Sutra der Buddhisten im Reiche Magadha und in den Nachbarstaaten Recht, Sitte und Glauben nach den Forderungen der Brahmanen geregelt. Die Vorschriften des Gesetzbuches finden wir in diesen Erzählungen in den Hauptpunkten überall anerkannt und durchgedrungen, ja in einigen Stücken bereits überboten. Die Abschließung der Kasten ist vollendet. Das strengere Eherecht, nur Frauen aus der eigenen Kaste heimzuführen, hat den Sieg über die freiere Ansicht, daß der Mann die Kaste bestimme, davongetragen. „Brahmanen heirathen nur Brahmanen, Edle heirathen nur Edle;" man nimmt eine Frau nur aus einer gleichen Familie[2]). Innerhalb der Kasten schließen sich die Gleichgestellten wieder zu besonderen Körperschaften ab; bei den Vaiçja und Çudra bilden Kaufleute, Handwerker, Barbiere bereits besondere Unterkasten, in welchen die Beschäftigung vom Vater auf den Sohn erbt; der Kaufmannssohn wurde wieder Kaufmann und der Sohn des Fleischers Fleischer[3]). Die Gesetze über die Rangfolge der Kasten, über erlaubte und ver-

---

1) Vgl. S. 58. 111. 246. — 2) Burnouf introduct. à l'histoire du Bouddhisme p. 208. 209. 151. — 3) Burnouf l. c. p. 152.

botene Speisen werden streng beobachtet. Die niedrigen, die unreinen Kasten glauben selbst an ihre Bestimmung. Der Kschatrija weigert sich, obwol zum Tode krank, die verbotene Zwiebel (S. 129) selbst nur als Heilmittel zu nehmen, welches der Arzt ihm darreicht[1]). Die Tschandala geben sich zu erkennen, damit die höheren Kasten sich durch ihre Berührung nicht verunreinigen; sie essen, wie das Gesetz ihnen gebietet, Hundefleisch, sie tragen die Todten vor die Thore der Städte hinaus[2]). Mit der heiligen Schnur umgürtet, haben die Brahmanen, wie das Gesetzbuch vorschreibt (S. 132), den Bambusstock und das Wassergefäß für die Reinigungen stets in der Hand. Die Schriftkundigen unter ihnen sind mit dem Studium des Veda beschäftigt; sie recitiren die Hymnen, sie unterrichten die Schüler, sie halten theologisch-philosophische Disputationen. Bisweilen interessiren sich auch die Fürsten für diese gelehrten Streitigkeiten und lassen solche Disputationen an ihren Höfen, in ihrem Beisein stattfinden; ein König giebt diesem, jener jenem System den Vorzug; der eine beschützt diese, der andere jene Schule. Die büßenden Brahmanen leben als Einsiedler im Walde, im Gebirge, an den heiligen Seen, dem Ravanahadra und dem Manasa unter dem Kailasa, den hohen Gipfeln des Himalaja. Einige halten sich in völliger Abgeschiedenheit, andere hausen so, daß ein ganzer Kreis von Einsiedeleien näher bei einander liegt[3]). Die bei einander Wohnenden vereinigen sich dann auch wol zu Disputationen, während andere sich in tiefer Einsamkeit der Meditation und den Kasteiungen überlassen. Dieser Büßer sollen damals bereits Hunderte an den heiligen Seen gehaust haben, und die Härte ihrer Exercitien erscheint schon über die Vorschriften des Gesetzbuches hinaus gesteigert. Einige fasten, andere sitzen zwischen vier Feuern, andere halten die Hände stets über den Kopf erhoben, andere liegen auf glühender Asche, andere auf einem Holzlager, welches mit spitzen Stacheln gespickt ist[4]). Andere Brahmanen ziehen, und, wie es scheint, in nicht unerheblicher Zahl, bettelnd im Lande umher; andere treiben die neu aufgekommenen Beschäftigungen der Astrologie und Wahrsagerei[5]); andere machen von der Erlaubniß des Gesetzbuches Gebrauch, den Pflug zu führen und kaufmännische Geschäfte zu betreiben[6]); noch andere glauben bequemer zu

1) Burnouf l. c. p. 150. — 2) Burnouf l. c. p. 138. 205. 208. — 3) Burnouf l. c. p. 157. 172. Lassen ind. Alterth. 1, 581—585. — 4) Burnouf l. c. p. 138. 415. — 5) Burnouf l. c. p. 141. 149. 343. — 6) Burnouf l. c. p. 141.

Unterhalt und Geld zu kommen, wenn sie den Königen Lobgedichte überreichen oder ihre Töchter den Fürsten zur Aufnahme in den Harem präsentiren. Nicht alle Brahmanen konnten lesen und schreiben; viele verwechselten das Om und das Bhur [1]).

Das Leben der begüterten Stände war reich und gemächlich geworden. Niemand aus diesen Kreisen ging aus ohne Diener, der den Sonnenschirm trug und die Fliegen abwehrte. Bei jeder Krankheit schickte man nach dem Arzte. Aermere bitten denselben, nicht zu theure Medikamente zu verordnen. Das Loos der Bettler wird beklagt, weil sie in Krankheiten ohne Arzt seien und keine Medizin bekommen könnten [2]). Industrie, Handel und Verkehr blühten trotz aller Hinderungen des Kastenwesens, trotz der, wie viele Anzeichen neben jenen Vorschriften des Gesetzbuches beweisen, harten Besteuerung. Daß Magadha bereits vor dem sechsten Jahrhundert vorzugsweise der Sitz eines lebhaften Handels war, dürfen wir daraus schließen, daß im Gesetzbuche die Kaufleute schlechtweg „Magadha“ genannt werden. Karavanen, von einem Hauptmann geführt, bringen die Waaren auf Kameelen, Elephanten, Ochsen und Eseln, oder auf den Schultern der Träger von einer Stadt zur anderen, bis an die Gestade des Meeres. Stoffe und Gewebe, namentlich Seide von Varanasi, Sandelholz, Safran und Kampher, Pferde aus dem Norden, „edle Sindhurosse“, werden als die gangbarsten Handelsartikel bezeichnet [3]). Das Gesetzbuch nennt als die wichtigsten: Edelsteine, Perlen, Korallen, Eisen, Gewebe, Wohlgerüche und Gewürze, und ertheilt dem, der bald Geld verdienen will, den Rath, auf die See zu gehen; „wer am schnellsten Reichthum erlangen will, muß die Gefahren und das Elend des großen Oceans nicht achten.“ Nach den Angaben der Sutra gehen die Kaufleute zu Hunderten über das Meer. Die kostbaren Sandelhölzer der Malabarküste werden zu Çurparaka (das wol an der Mündung der Krischna zu suchen ist) ausgeladen; man segelt über Tamraparni (Ceylon) hinaus, um Edelsteine auf einer fernen Insel zu kaufen [4]). In den größeren Städten bilden die Kaufleute Korporationen, deren Vorsteher mit den Königen im Namen derselben verhandeln [5]); einzelnen besonders begünstigten Kaufleuten ertheilen die Könige das Privilegium, ihre Waaren zollfrei einzu-

1) Burnouf l. c. p. 139. 140. 149. Ob. S. 132. — 2) Burnouf l. c. p. 236. 420. — 3) Burnouf l. c. p. 241. 244 seqq. Dhammapadam übers. v. A. Weber 322. — 4) Burnouf l. c. p. 223. 238. — 5) Burnouf l. c. p. 247.

bringen. Die großen Kaufleute in den Städten haben nicht nöthig, die Waaren, welche aus der Fremde kommen, sogleich zu bezahlen. Sie drücken ihr Siegel auf die Ballen, welche sie kaufen wollen, und zahlen ein kleines Angeld [1]). Die Familienglieder arbeiten gemeinsam im Geschäft; während ein Bruder zu Hause bleibt und den Verkauf besorgt, ziehen die anderen mit den Karavanen oder sind zur See [2]). Niemand aus diesen Kreisen heirathet, bis er eine gewisse Summe Geldes beisammen hat. Der Verdienst der Kaufleute scheint leicht und groß gewesen zu sein, wenn die Reisen auch ihre Gefahren haben mochten. Es drohten ihnen nicht blos Erpressungen der Steuerbeamten und Anfälle der Räuber; in den großen Städten fehlte es an schlimmen Versuchungen nicht. Es gab hier Buhldirnen, deren „Körper sanft war wie die Lotosblume und in kostbarem Schmuck glänzte." Sie sollen sich den jungen reisenden Kaufleuten nicht wohlfeilen Kaufes hingegeben haben [3]).

Die Könige von Magadha residirten zu Radschagriha, d. h. Königshaus, einer Stadt, die südwärts vom Ganges, ostwärts des Çona lag. Als Zeitgenossen des Königs Bimbisara und seines Sohnes Adschataçatru von Magadha nennen die Sutra auf dem Throne der Koçala, die, wie bemerkt, an der Saraju saßen, den König Prasenadschit und auf dem Throne der Bharata den König Vatsa, Çatanika's Sohn. Wir werden hiernach die Regierungszeit des Prasenadschit und des Vatsa in die erste Hälfte und um die Mitte des sechsten Jahrhunderts zu setzen haben. Beide Fürsten sind auch der Tradition der Brahmanen nicht fremd. Prasenadschit ist im Vischnu-Purana der dreiundzwanzigste Herrscher der Koçala nach dem großen Kriege, Vatsa der fünfundzwanzigste Nachfolger jenes Parikschit, welcher den Thron von Hastinapura nach dem Siege und der Entsagung der Pandusöhne bestiegen haben soll [4]). Die Könige der Koçala hatten sich neben

---

1) Burnouf l. c. p. 245, 246. — 2) Burnouf l. c. p. 240. — 3) Burnouf l. c. p. 146. 187. — 4) Oben S. 73. Unsere Chronologie für die Epochen der indischen Geschichte hängt wesentlich von der Feststellung zweier Punkte ab. Es ist die bereits oben erwähnte Thronbesteigung des Tschandragupta in Magadha, für welche das Jahr 315 v. Chr. feststeht (vgl. unten); der zweite Punkt ist das Todesjahr Buddha's. Das Bhagavata-Purana setzt Buddha's Todesjahr 2000 Jahre nach dem Anfang des Kalijuga (oben S. 59); eine so runde Summe und ein so allgemeiner Ansatz, daß von Glaubwürdigkeit dieser Angabe keine Rede sein kann. Außerdem ist noch eine Menge anderer von dieser abweichender aber eben so wenig glaubwürdiger brahmanischer Angaben über Buddha's Lebenszeit vorhanden. Mehr Gewicht wird von vornherein auf die

dem alten Ajodhja eine neue Hauptstadt Çravasti nördlich von Ajodhja gebaut; die Könige der Bharata residirten zu Kauçambi am Ganges.

Angaben der Buddhisten selbst zu legen sein. Doch auch die Angaben der Buddhisten gehen sehr weit auseinander. Die Tibetaner haben vierzehn verschiedene Angaben über Buddha's Todesjahr, welche den Zeitraum von 2422 bis 546 oder 544 v. Chr. umspannen. Die chinesischen Buddhisten setzen Buddha's Tod meist in das Jahr 950 v. Chr. Indeß ist der Buddhismus erst nach Christi Geburt zu den Chinesen gekommen. Die sicherste Angabe scheint die der Singhalesen zu sein. Zu ihnen kam der Buddhismus bald nach dem Jahre 250 v. Chr., ihre Chronologie stimmt seit dem Jahre 161 v. Chr. mit vorhandenen Inschriften; ihr chronologisches System, ihre Aera ist auf das Todesjahr Buddha's, welches sie 543 v. Chr. ansetzen, basirt. Vergleicht man diese Angabe mit dem brahmanischen Königsverzeichniß des Reiches von Magadha, so ergeben sich folgende Resultate. Vor Tschandragupta regierte die Dynastie der Nanda nach brahmanischen Nachrichten 88, nach denen der Singhalesen 22 Jahre. Mit Lassen und Gutschmid gebe ich in diesem Punkte der Angabe der Brahmanen den Vorzug, da dieser Fehler bei den Singhalesen sehr leicht dadurch entstanden sein kann, daß die Regierungsdauer von 22 Jahren, welche den Söhnen Kalaçoka's bei ihnen gegeben wird, bei der folgenden Dynastie irrthümlich wiederholt wurde. Hiernach bestieg der erste Nanda im Jahre 403 (315 + 88) den Thron von Magadha. Von diesem Jahre führen die Einzelposten der Singhalesen aufwärts auf das Jahr 665 v. Chr. als den Anfang des Kshemadharman (Çiçunaga), auf das Jahr 603 als den Regierungsanfang des Bimbisara (Gutschmid Beiträge S. 79 ff.), welchem Adschataçatru acht Jahre vor Buddha's Nirvana folgt (Mahavança 2, 32 p. 10 ed. Turnour), das hiermit in das Jahr 543 v. Chr. fällt. Hält man die singhalesische Angabe für die Nandadynastie fest, so gelangt man für Buddha's Todesjahr auf das Jahr 477 v. Chr. Nach dem Matsja-Purana besteigt Bimbisara den Thron 198 Jahre, nach dem Vaju-Purana 193 Jahre vor dem ersten Nanda. Ist das Jahr 403 das des Anfangs der Nanda, so begann Bimbisara nach dem Matsja-Purana 601, nach dem Vaju-Purana 596 v. Chr. zu regieren. Zwischen Bimbisara's Anfang 603 v. Chr. und dem Ende König Açoka's von Magadha liegen nach den Angaben der Buddhisten 375 Jahre. Vergleicht man hiermit die Regierungszeiten der Königsliste im Vaju-Purana von Bimbisara bis Açoka, so erhält man vom ersten Jahre Bimbisara's bis zum letzten Açoka's 378 Jahre. Ebenso stimmt mit der Aera des Jahres 543, daß nach den Angaben der Singhalesen die zweite Synode der Buddhisten 100 oder 110 Jahre nach Buddha's Tode, unter der Regierung Kalaçoka's, also 443 oder 433 v. Chr. abgehalten worden sein soll; Mahavança p. 15 ed. Turnour. Daß von diesen beiden Angaben die bestimmte Zahl 110 vor der runden den Vorzug verdient, bedarf keines Beweises. Kalaçoka's Regierung beginnt, nach den Detailangaben der Singhalesen für die Zeit der einzelnen Regierungen, 90 Jahre nach Buddha's Tode, d. h. 453; er regierte nach den Singhalesen 28 Jahre, mithin auch wenn man die einzelnen Posten von Tschandragupta aufwärts rechnet (die Nanda 88, Kalaçoka's Söhne 22), von 453—425 v. Chr. Demnach scheint die Aera

Nordwärts vom Reiche Magadha am anderen Ufer des Ganges lag das Gemeinwesen der Vridschi an der Gogari und das Reich Mithila; ostwärts saßen auf den beiden Ufern des Ganges die Anga, deren Hauptort Tschampa (in der Nähe des heutigen Bhagalpur) gewesen zu sein scheint, westwärts von Magadha am Ganges die Kaçi, deren Hauptort Varanasi (Benares) war. Die Kolonisation der Arier, die Ausbreitung ihres Gebietes hatte in Ost und West Fortschritte nach Süden gemacht. Dafür spricht nicht nur die Erwähnung jenes Çarparaka. Auf dem Nordabhange der Vindhjaberge nennen uns die Sutra der Buddhisten ein größeres arisches Reich, dessen Hauptstadt Udschdschajini (Ozene bei den Abendländern) an der

der Singhalesen und Buddha's Todesjahr 543 vollkommen gerechtfertigt. Indeß ist dennoch dieses Jahr nicht außer allem Zweifel. Nach der eigenen Angabe der Singhalesen besteigt Tschandragupta den Thron 162 Jahre (mit welcher Gesammtsumme die einzelnen Posten der Singhalesen stimmen) nach Buddha's Tode (also 162 Jahre nach dem Jahre 543), mithin im Jahre 381 v. Chr.; wir wissen aber, daß dies erst 315 v. Chr. geschehen ist. Hierin liegt ein Fehler von 66 Jahren, derselbe, den wir indeß oben bereits eliminirt haben durch Einführung der brahmanischen Angabe von 88 Jahren für die Dynastie Nanda statt der 22 Jahre, welche die Singhalesen haben. Ferner stimmt es nicht mit der Aera von 543, daß von den Singhalesen angegeben wird, die dritte buddhistische Synode sei 118 Jahre nach der zweiten, also 228 Jahre nach Buddha's Tode abgehalten worden. Wir wissen aus Inschriften, daß diese Synode im siebzehnten Jahre des Königs Açoka, des Nachfolgers Tschandragupta's, stattfand. Açoka regierte von 265—228 oder von 263—226 v. Chr.; sein siebzehntes Jahr ist, von 265 gerechnet, das Jahr 249; 228 Jahre dazu gerechnet, ergiebt 477 als Todesjahr Buddha's; wir haben demnach hier wieder denselben Fehler von 66 Jahren. Endlich stimmt mit der Aera von 543 nicht, daß die vierte buddhistische Synode 400 Jahre nach dem Tode Buddha's gehalten worden sein soll, und zwar unter König Kanischka von Kaschmir. Dieser ist ein Zeitgenosse des Augustus und Antonius (Lassen ind. Alterth. 2, 412. 413); hiernach wäre Buddha erst gegen das Jahr 400 v. Chr. gestorben. Da die Zahl von 400 Jahren bis zur vierten Synode indeß ersichtlich eine ganz runde Annahme ist, wird auf diese am wenigsten Gewicht zu legen sein und das Jahr 543 als das Todesjahr Buddha's festgehalten werden können. Vor der Dynastie der Nanda in Magadha (403—315 v. Chr.) steht dann hier die der Kschatrabandhu oder Çaiçunaga mit 262 Jahren (665—403 v. Chr.), vor dieser die Pradjota mit 138 Jahren (803—665 v. Chr.), welcher dann, wie oben (S. 60) gezeigt ist, die Barhadratha mit 615 Jahren, d. h. vom Jahre 1418 v. Chr. bis zum Jahre 803 voranstehen. Vgl. Gutschmid in den Beiträgen zur Geschichte des alten Orients S. 76. 87 und in der Zeitschrift d. d. m. G. 18, 372 ff.

Sipra war, und diesem benachbart an der Küste das Reich von Suraschtra (Guzarate[1]).

Die Lebensweise der Könige am Ganges schildern unsere Quellen mit reichen Farben. Ihre Paläste sind weitläufig, mit Gärten und Terrassen zum Lustwandeln versehen; außer den Weibern und Dienern sind auch die Leibwachen und die in Blau gekleideten Scharfrichter in den Königsburgen untergebracht. Die Fürsten speisen von Silber und Gold, kleiden sich in Seide von Baranasi. Befreundete Fürsten machen einander reiche Geschenke, z. B. Rüstungen, die mit Edelsteinen verziert sind[2]). Ihre Erlasse und Befehle werden schriftlich abgefaßt und mit dem Siegel von Elfenbein bezeichnet[3]). Die Anstrengungen der Regierung werden durch die Freuden der Jagd unterbrochen. In Krankheiten werden die Fürsten mit den erlesensten Mitteln bedient. Als Bimbisara's von Magadha Sohn und Nachfolger eines Tages in Ohnmacht fällt, wird er in sechs Wannen gelegt, die voll frischer Butter sind, darnach in eine siebente, die mit dem kostbarsten Sandel gefüllt ist[4]). Die Harems der Könige sind zahlreich besetzt, die Weiber von Einfluß; die Kinder, welche sie zur Welt bringen, werden von Ammen aufgesäugt, deren ein Kind zuweilen acht erhält[5]). Wer seinen Blick zu einer der Frauen des Königs zu erheben wagt, hat das Leben verwirkt. Als eine der Frauen des Königs der Koçala Prasenadschit eines Abends auf der Terrasse des Palastes lustwandelte, erblickte sie den schönen Bruder des Königs und warf ihm einen Blumenstrauß zu; sobald Prasenadschit dies erfährt, läßt er seinem Bruder Hände und Füße abhauen[6]). Denselben grausamen und barbarischen Charakter tragen alle Strafen, welche die Könige verhängen. Auf den Befehl eines Königs, dessen Milde und Gerechtigkeit gepriesen werden, sollen sämmtliche Bewohner einer Stadt, wegen eines Vergehens, das ein Einzelner von ihnen begangen hat, hingerichtet worden sein[7]). Hat man dem Könige eine Mittheilung zu machen, ein Anliegen vorzutragen, so erbittet man zuerst das Versprechen, für seine Worte straflos zu bleiben. Niemand naht dem Könige ohne Geschenk, am wenigsten Kaufleute. Festliche

1) Da von Suraschtra um das Jahr 500 v. Chr. arische Kolonisten nach Ceylon gehen, muß dies Reich im sechsten Jahrhundert v. Chr. bestanden haben; Burnouf l. c. p. 166 seqq. — 2) Burnouf l. c. p. 427. — 3) Burnouf l. c. p. 407. — 4) Burnouf l. c. p. 245. — 5) Burnouf l. c. p. 237. 432. — 6) Burnouf l. c. p. 146. 514. — 7) Burnouf l. c. p. 423.

Ereignisse lassen die Fürsten ihren Hauptstädten durch den Klang der Glocken verkünden. Dann werden Steine, Kies und Schmutz aus den Straßen entfernt; sie werden mit Sandelwasser besprengt, mit Blumen bestreut; Kränze und seidene Stoffe werden die Straßen entlang gezogen; in gewissen Entfernungen werden Gefäße mit Weihrauch aufgestellt, und wenn es auf den Empfang eines hohen Gastes ankommt, werden auch die Wege schon auf eine ansehnliche Strecke vor den Thoren gereinigt, geebnet und parfümirt, mit Standarten, Sonnenschirmen und Ruhesitzen von Blumen versehen[1].

Wie fremd der abstrakte Gott, den die Brahmanen an die Spitze ihrer Theorie gestellt hatten, sowol in seiner unpersönlichen wie in seiner persönlichen Fassung dem Bewußtsein des Volkes blieb, ist oben bemerkt. Größere Wirkung auf dieses hatte die Entwerthung der alten Götter, welche die Brahmanen in Folge ihres Glaubenssystems eintreten ließen (S. 219). Jedoch waren es nicht sowol diese Lehren, welche die alten Götter ihre frühere Kraft in den Herzen, ihren vollen Zauber über die Herzen verlieren ließen, als der Umstand, daß die Motive, die jetzt das Leben der Arja beherrschten, ganz andere geworden waren, als die, welche sie vormals am Indus erfüllt hatten. Der Blitzschleuderer Indra hatte mit dem Stamme gefochten; dessen Somaopfer er getrunken. Der Gewittersturm des Pandschab fehlte dem Gangeslande, und in civilisirten Zuständen, in einem friedlichen, gehorsamen, stillen Leben mußte dem alten Dämonentödter die frische Empfindung des Volkes absterben. Mochten sich jedoch die Brahmanen weiter und weiter von der Natur abwenden; das Volk, die Bauern, die Hirten blieben in steter Beziehung zu ihr, zu den Erscheinungen des Himmels, zum vegetativen Leben der Erde; sie fühlten sich beständig von den mächtigen Wirkungen der Natur umgeben. Sinn und Glaube des Volkes bedurften persönlicher, gegenwärtiger, lebendiger Mächte, welche ihnen Hülfe und Schutz gewährten. Während sich die Brahmanen in Abstraktionen und philosophischen Systemen abmühten, brach sich das Bedürfniß der großen Menge, die poetische Ader des indischen Volkes, sein Realismus gegen den Spiritualismus der Priester und Brahmanen neue Bahnen. So geschah es, daß, als die höchsten Götter der ältesten und alten Zeiten mehr und mehr erblaßten, als Mitra und Varuna, Indra und Uschas weiter und weiter zurücktraten, aus dem Kreise dieser Geister bis

---

1) Burnouf l. c. p. 175. 261. 380.

dahin wenig beachtete Gestalten hervorgehoben wurden, welche den gegenwärtigen Instinkten und Herzensbedürfnissen des Volkes, dem gegenwärtigen Zuge seines Gemüthes verwandter waren und näher standen. Diese Bewegung blieb nicht auf die Kreise des Volkes beschränkt; auch in den Kreisen der Brahmanen, die sich nicht ganz der Abstraktion hingaben, konnte der Mangel einer lebendigen Macht, welche die Welt regiert, nicht unempfunden bleiben [1].

In den Hymnen des Rigveda wird nicht besonders hervortretend ein Gott Vischnu angerufen. Er wird als Freund und Genosse Indra's bezeichnet; es wird von ihm gesagt, daß er über die sieben Theile der Erde hinwegschreite, daß er seinen Fuß an drei Stellen setze. Mit Mitra, Varuna, Aryaman wird der „weitschreitende Vischnu" angerufen, Heil zu gewähren. Er wohnt in der Höhe; seine höchste Wohnung, in der Honig fließt, strahlt von hellem Glanze. Er hält dreifach den Himmel, die Erde, alle Welten, er durchschreitet mit drei Schritten das weite Firmament. Durch die Welten schreite er, den Menschen langes Leben zu sichern. Seinen dritten Schritt könnten auch die aufsteigenden beschwingten Vögel nicht erreichen. Er eile, mit dem wohlthuenden Indra Gemeinschaft zu schließen; er begünstige und schütze die Arja. Von den Lobliedern angefeuert, joche Vischnu selbst die kräftigen Stuten, stürze er jung und kraftvoll, von den Marut begleitet, zum Kampfe. „Freund Vischnu", sprach Indra, im Begriff den Vritra zu schlagen, „schreite weit aus; Himmel, gieb Raum, daß der Donnerkeil niederfahren kann; laßt uns den Vritra schlagen und die Wasser befreien! O stürmischer Gott (Indra), mit Vischnu verbündet hast du den Vritra, den Ahi geschlagen, welche die Wasser zurückhielten." „Euch, ihr beiden Helden, die ihr die Zauberkräfte der feindlichen Geister vernichtet, euch beiden bringe ich Loblied und Opfer. Ihr habt stets gesiegt und seid nie besiegt worden. Kommt, Indra und Vischnu, zum Somatrank, bringt Schätze mit; mögen eure feindbezwingenden Stuten, eure Siege theilend, euch hierher bringen, mögen unsere Gesänge euch mit den Salben des Gebetes salben! Vom Somatrank erfreut, nahmt ihr

1) Wenn ich das Hervortreten des Vischnu und Çiva zunächst dem Volke zuschreibe, so geschieht dies darum, weil von diesem das angedeutete Bedürfniß am lebhaftesten empfunden werden mußte und niemals zwei rivalisirende höchste Götter emporgehoben worden wären, wenn die Bewegung nicht von unten her gekommen und das Naturleben zweier verschiedenen Gebiete zum Ausgangspunkte gehabt hätte.

weite Schritte; ihr machtet den Luftkreis weit und breitetet die Erde aus. Gebt uns reichlich Nahrung in unseren Häusern!" „Kein Sterblicher, o Vischnu, kennt die fernsten Grenzen deiner Größe; du hast die Erde auf beiden Seiten mit Lichtstrahlen umgeben. Niemals bereut es der Mann, welcher dem weitschreitenden Vischnu mit ganzem Herzen dient und den Mächtigen günstig stimmt. Gewähre uns gnädig, rascher Gott, deine Gunst, welche alle Menschen umfaßt, deinen günstigen Blick, daß uns Gut, Schätze und Rosse zu Theil werden!" Dreimal durchschritt der rasche Gott die Erde, um sie den Menschen zur Wohnung zu machen[1].

Den hoch im Himmel wohnenden Vischnu haben wir somit wol für einen raschen Geist des Lichtes zu nehmen. In den Hymnen des Veda neben den Aditja, den Lichtgeistern, angerufen, wird er doch nicht bestimmt als solcher genannt; eine nähere Beziehung zur Sonne wird ihm im Hinblick auf die weitere Entwickelung seiner Auffassung nicht abgesprochen werden können. Da er den Indra im Kampfe gegen die Dämonen unterstützt, war er wie dieser ein Schützer gegen die Bösen, ein Verleiher des Wassers und des Reichthums. Sein dem Menschen freundlicher Sinn, seine Wohlthaten, werden nachdrücklich geltend gemacht. Der alten Anschauung war er demnach ein segenbringender, hülfreicher Geist. Die drei Schritte deutet das Mahabharata auf die Erde, die Luft und den Himmel[2]; andere Erklärungen beziehen sie auf das Licht der Sonne, das Licht des Blitzes und das Feuer, das irdische Licht, aber auch auf die Morgen-, Mittags- und Abendsonne. Die Brahmana zählen Vischnu zu ihren zwölf Aditja (statt der sieben oder acht des Rigveda) und geben einen Mythus des Vischnu. Das Aitareja-Brahmana nennt ihn den Thorhüter, dann aber auch den höchsten, Agni den untersten Gott; zwischen ihnen seien die übrigen Götter. Auf seinen Bogen gelehnt, habe Vischnu gestanden, erzählt das Çatapatha-Brahmana, als die Götter zu Kurukschetra geopfert; da hätten die Ameisen die Sehne durchnagt, der Bogen sei emporgeschnellt und habe Vischnu's Haupt abgerissen, das nun durch Himmel und Erde geflogen sei. Den Körper hätten die Götter in drei Theile getheilt; Agni habe das Morgenopfer, Indra das Mittagsopfer, alle übrigen das dritte Opfer genommen. Aber sie hätten keinen Segen von diesem hauptlosen Opfer gehabt, bis die

1) Muir sanskrit texts 4, 67 seqq. — 2) Vanaparvan 484 seqq. bei Muir l. c. 4, 136.

Açvin, die sich auf die Heilkunst verstanden, dem Opfer das Haupt wiedergegeben. Und weiter: Vischnu sei durch Opfer und Buße der erste der Götter geworden; um ihm diese Stelle zu entreißen, hätten die anderen Götter die Ameisen die Bogensehne zernagen lassen und dann diesen Vischnu, das Opfer, in drei Theile getheilt[1]). Wenn die Götter hier einen Gott opfern, so ist auch das Selbstopfer der Götter den Brahmana eine geläufige Wendung. Mystische Vorstellungen dieser Art blieben naturgemäß außerhalb des Volksglaubens. Näher steht dem Sinne des Volkes die Anschauung des Aitareja-Brahmana, daß Vischnu den Asura die Welt, die sie in Besitz genommen, wieder entrissen und den Göttern zurückgegeben habe. Das Epos führt dies dahin aus: ein großer Asura, Bali, habe die Herrschaft über die Erde gewonnen und die Götter besiegt; den Göttern aus der Noth zu helfen, nimmt Vischnu die Gestalt eines Zwerges an, bittet Bali, ihm Raum für drei Schritte seiner Zwergfüße zu gewähren, und nimmt nun, als er diesen erhalten, mit seinen drei großen Schritten Erde, Luft und Himmel in Besitz, stößt den Asura in die Hölle und ist so durch die Befreiung der Welt und der Götter der jüngere Bruder Indra's geworden[2]).

Diesen starken Gott, welchen auf der Erde wie in der Höhe waltete, diesen raschen, lichten, freundlichen Helfer der Götter und Menschen gewöhnte sich das Volk am Ganges als seinen besten Schutzgott anzurufen. Es war wol die hülfreiche, in jenen Gesängen des Veda, in dieser Legende gefeierte Art des Vischnu, die solchen Umschwung erlaubte. Frucht und Gedeihen hing in den Ebenen des Ganges wesentlich von der Regenzeit, von der regelmäßigen Anschwellung und Ueberfluthung des Flusses, nicht von gewaltsamen Krisen des Himmels, nicht vom Gewittersturm, in welchem Indra doch im ersten Sinne waltete, ab; hier durfte man einem beharrlich in stetem Kreislauf hülfreich wirkenden Gotte den Segen des Landes, die lebenerweckende, befruchtende Kraft der Natur beilegen. Im Gesetzbuche wird Vischnu noch kaum genannt; nur einmal, in dem angehängten Schluß, nimmt dasselbe auf sein rasches Vorwärtsschreiten Bezug[3]); dagegen erscheint bereits in den alten Sutra der Buddhisten Vischnu unter dem Namen Hari und Dschanardana als vielverehrter Gott[4]).

1) Muir l. c. 4, 124 seqq. 127. — 2) Muir l. c. 4, 131. 252 seqq. Auf diese Stellung deutet auch der Beiname Vischnu's Upendra, d. h. Nebenindra. — 3) Manu 12, 121. — 4) Burnouf l. c. p. 137. A. Weber ind. Studien 2, 20. Lassen ind. Alterth. 1², 918.

Wiederholt wird im Rigveda Rudra, der Gott des Sturmes, angerufen. Vom Getöse des Sturmes hergenommen, bedeutet der Name den Brüller, den Heuler. Er ist der Vater der Marut, der Winde, der Gott, den kein anderer an Stärke übertrifft, schrecklich, wie ein wildes Thier, wie der Eber des Himmels. Roth oder braun von Farbe, trägt er sein Haar rund zusammengeflochten (eine Anschauung, die wol den Wolken, welche der Sturmwind zusammenballt, entnommen ist); die schnellen, starken Geschosse seines mächtigen Bogens dringen vom Himmel zur Erde, er ist der Herr der Helden und der Tödter der Männer. „Bringt dem huldvollen Rudra den Trank des Soma; ich habe ihn mit den Helden des Himmels gepriesen,“ heißt es in den Gebeten des Rigveda. „Unterwürfig rufen wir den rothen Eber des Himmels an; sei gnädig uns, unseren Kindern und Nachkommen! Schlage weder den Großen noch den Geringen unter uns, weder Vater noch Mutter, weder unser Vieh noch unsere Pferde! Höre unser Gebet, Vater der Marut!“ „Möge Rudra's Pfeil an uns vorübergehen, möge der Speer, der über die Erde hinwegfährt, uns nicht treffen! Deine die Männer und die Kühe schlagenden Waffen mögen fern von uns bleiben! Gewähre uns Schutz und Schirm, nimm für uns Partei! Entferne Krankheit und Mangel von uns, du leicht zu Erbittender. Du trägst tausend Heilmittel in der Hand; diese wünsche ich mit der Gunst Rudra's. Sei gnädig den wandelnden Quellen unserer Ernährung, laß unsere Kühe kräftigende Pflanzen fressen und reichliches lebenerhaltendes Wasser trinken. Rudra gewährt unseren Männern und Frauen, unseren Pferden, Widdern, Schafen und Kühen Wohlfahrt und Heil[1].“ Es ist die wilde, die schädigende Gewalt des Sturmes, welche Menschen und Thiere hinrafft, die diese Gebete abwenden sollen; es sind die wohlthätigen Folgen des Gewittersturmes, die Füllung der Quellen und Bäche, die Erfrischung der Weiden, die Kühlung und Reinigung der Luft, die diese Gebete von der Doppelnatur des leicht zu erbittenden Gottes erflehen. Unter den Heilmitteln, die Rudra neben dem gewaltigen Bogen in seiner Hand tragen soll, sind wol die wohlthätigen Folgen des Sturmes zu verstehen. Im Atharvaveda wird Rudra neben Bhava auch unter dem Namen Çarva als mächtiger, finster blickender Bogenschütze mit schwarzem Haar, als Speerwerfer angerufen, der tausendäugig anstürme, der den Andhaka erschlage. Auch hier wird

1) Muir l. c. 4, 300—320.

er gebeten, nicht zu zürnen, Menschen und Vieh nicht zu treffen, seine himmlischen Waffen gegen Andere, nicht gegen den Beter zu schwingen[1]). Höher erhoben erscheint Rudra im Çatapatha-Brahmana, welches die Attribute und Funktionen verschiedener Götter; des Waju, Tschandra, Bhava, des Pardschanja, d. h. des Regengottes, und die des Agni in ihm vereinigt, welches die Götter seine Macht fürchten läßt und ihn mit dem Namen Mahadeva (großer Gott) bezeichnet. Ein langes, sehr wunderliches Gebet, welches dieses Brahmana ihn zu besänftigen vorschreibt, giebt ihm die weitreichendste Macht; es nennt ihn den Bewohner, den Herrn der Berge, der Wälder und Felder, den Herrn der Thiere, der Straßen, der Heerschaaren, der von vorn und von hinten tödte, rothfarbig mit blauem Nacken. Ist der Zorn des mächtigen Gottes besänftigt, so bringt er Regen und Segen, dann ist er der Günstige: Çiva. Gerade die Furchtbarkeit dieses Gottes und das mit dieser gegebene Bedürfniß, ihn zu begütigen, scheint bewirkt zu haben, daß ihm dieser Name, der sonst auch anderen Göttern als Beiwort ertheilt wird, eigenthümlich geblieben ist. In den alten Sutra der Buddhisten wird er unter diesem Namen, aber auch unter dem Namen Çankara, d. h. Glückbringer, öfter genannt.

Man sieht, der Gott, dessen stürmische Gewalt die Regenwolken an die Küste von Suraschtra, an die Höhen des Himalaja herantrieb, hat es über den alten Gewittergott davongetragen. Es war eine zerstörende Kraft in diesem Gotte; aber seinem Zorn, seinem Wüthen folgten die befruchtenden Regengüsse, welche die Vegetation wieder aufleben, die Quellen strömen ließen, die Luft kühlten und Menschen und Thiere erquickten. So blickte das Volk dankbar zum Sturmgott empor, der ihm nun wesentlich ein Gott des Wachsthums, des Gedeihens, ein die Wunden und Krankheit heilender Gott, wie schon die Lieder des Veda andeuten, geworden war. Ein Wesen des Namens Nandin ist in seinem Gefolge; es erscheint späterhin als Stier, der wol nicht nur auf die wilde Kraft des Sturmes, sondern auch auf die befruchtende Wirkung desselben hindeuten sollte[1]). Da er vorzugsweise als Herr der Berge bezeichnet wird, da er auf dem Kailasa thronen soll, da der Ganges über sein Haupt herabströmt, da das Epos seine Helden dem Çiva zu dienen in den Himalaja ziehen läßt, da der Sturm im Gebirge am heftigsten tobt, darf wol ange-

1) Muir l. c. 4, 184. 230. 269. Lassen a. a. O. 1^2, 922. Ueber die Kultusstätten des Çiva an den Küsten des Dekhan im Mahabharata Muir l. c. 4, 284. 285. Nandin bedeutet: Freude habend, erfreuend.

nommen werden, daß es die Anwohner des westlichen Himalaja waren, welche den Rudra-Çiva zu ihrem Schutzgott erhoben, wie das Volk am Ganges den Vischnu[1]).

2. Buddha's Leben und Lehre.

Soweit wir die Zustände der Staaten am Ganges im sechsten Jahrhundert v. Chr. festzustellen vermögen, lag schwerer Druck auf ihren Bevölkerungen. Zur Willkür der Rechtssprüche der Fürsten, zur Grausamkeit der Strafen, die sie auferlegten, kamen Steuerdruck und Erpressungen, die in weiten Kreisen hart empfunden werden mußten. Einem Könige, der Geld verlangt, antworten, wie die Sutra erzählen, seine beiden ersten Minister: „es ist mit dem Lande wie mit dem Sesamkorn; es giebt sein Oel nicht heraus, wenn man es nicht herauspreßt, herausschneidet, herausbrennt oder herausstampft[2])". Die Kastenordnung, in welche die Bevölkerungen am Ganges nun vollständig eingepreßt waren, die unwiderrufliche Bestimmung, welche Jedem durch seine Geburt zu Theil wurde, die Sühn- und Bußvorschriften, welche die Brahmanen zur Geltung gebracht hatten, die unabsehbare Menge der täglichen Darbringungen und Pflichten, der Reinheits- und Speisegesetze, deren Unterlassung oder Uebertretung die schwersten Folgen herbeiführte, wenn sie nicht durch die peinlichsten Sühnungen wieder ausgelöscht wurde, lasteten

---

1) Im Gesetzbuch wird Vischnu nur einmal (12, 121), Çiva gar nicht genannt. Die alten Sutra der Buddhisten erwähnen dagegen, wie bemerkt, Çiva öfter unter diesem und dem Namen Çankara, Vischnu unter den Namen Hari und Dschanardana. Daß der Narajana der alten Sutra und des Gesetzbuches noch nicht Vischnu, sondern Brahman, und Narajana erst später auf Vischnu übertragen ist, hat Lassen (Alterth. 1, 918. 2, 464) gewiß richtig erkannt. Der Mahavança (7, 47 ed. Turnour) erwähnt des Vischnu als des Schutzgottes der ersten Ansiedler auf Ceylon. Diese Ansiedlung erfolgte um das Jahr 500 v. Chr. (s. unten), während Çiva als Schutzherr der etwas älteren südlichen Mathura erscheint. Das Hervortreten des Çiva- und Vischnudienstes wird nach allen diesen Anzeichen zwischen 600 und 500 v. Chr. fallen. Pânini kennt Avataren des Vischnu (Lassen a. a. O. 1, 921); nach den Berichten der Griechen ist Krischna schon mit Vischnu identificirt und hat einen weitverbreiteten Kultus sowol im Gangesthal als im äußersten Süden Indiens, Çiva in den Gebirgen. Die Ausbildung dieser Kulte muß mithin zwischen 500 und 300 v. Chr. und zwar vornehmlich in der zweiten Hälfte dieser Periode stattgefunden haben. — 2) Burnouf l. c. p. 146.

hart neben dem Druck, den die Staatsgewalt übte. War die Sühnung oft unvermeidlicher Verstöße schwer, so schützte trotzdem auch das geregeltste Leben, die frommste Vollbringung aller Opfer und Bußen vor schlimmen Wiedergeburten nicht. Das Verdienst der guten Werke wurde durch die Zeit aufgezehrt; man wurde doch zu neuem Leben, d. h. zu neuer Bedrängniß wiedergeboren. So brachte selbst der Tod kein Ende der Leiden; es war nicht genug, ein mühseliges Leben hinter sich zu bringen; auch wenn man nach diesem für ungesühnte Uebertretungen nicht in der Hölle gequält wurde, man wurde zu immer neuen Leiden und Qualen wiedergeboren. Nur Ein Mittel kannten die Brahmanen, durch welches man diesem Schicksal vielleicht zu entgehen vermochte: es war die Flucht aus der Welt, die freiwillige Uebernahme der härtesten, ununterbrochensten Qual, die man seinem Körper auferlegte, die Vernichtung des Körpers und dann die Vernichtung der Seele durch die sinnende Versenkung in das Brahman. Kam man auf diesem rauhen Wege wirklich zum Ziele, wurde man wirklich, indem man ihn unerbittlich gegen sich selbst bis zum Aeußersten verfolgte, neuer Geburt und damit neuer Lebensqual überhoben?

Die Vorstellung so endlosen Jammers mußte um so schwerer auf dem Volke liegen, als das heiße Klima, in dem man lebte, naturgemäß Ruhe ersehnen ließ, eine Sehnsucht, die sich mit dem steigenden Druck des Staates, der religiösen Pflichten zugleich steigerte und dadurch verstärkt wurde, daß diese Ursachen zugleich die Resistenz, welche jede gesunde und kräftige Volksnatur solchen Bedrückungen und Anforderungen entgegenzustellen weiß, erschlaffen ließen. Aber man durfte sich nicht beschweren; aller Druck, alle Leiden, alles Unheil, was man jetzt zu ertragen und künftig zu gewärtigen hatte, waren nicht etwa unverdientes Schicksal, sondern gerechte Fügung der gerecht wirkenden Weltordnung, der Wahrspruch und Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit selbst. Ob man als Mensch oder als Thier, in welcher Stellung und Kaste, unter welchen Bedingungen man geboren wurde, welches Schicksal man erfuhr, es waren Folgen, es war Lohn oder Strafe der Thaten, die man in einem früheren Dasein verübt; es waren die Urtheile einer unentfliehbaren Gerechtigkeit, der göttlichen Weltordnung selbst, der man sich ohne Murren zu unterwerfen hatte. Ja, die Brahmanen hatten Recht, die Welt war voll von Uebeln; das Leben war eine Kette von Leiden und die Erde ein Jammerthal. Nirgend gab es Erbarmen und Gnade, nur Recht

und Strafe, nichts als gerechte Vergeltung. Wohl hatten die Arja einst zu Varuna gerufen: gnädig zu sein, die Vergehen, die der Mensch gegen die Götter begangen, in Absicht oder unabsichtlich, aus bösem Willen oder aus Schwäche und Verleitung, zu verzeihen und auszulöschen (S. 41). Aber das Schemen, das die Brahmanen seitdem zum höchsten Gott erhoben, war ohne Mitleid und Erbarmen; es vermochte nichts als im Wechsel des Entstehens und Vergehens Jedem die Frucht seiner Thaten zu Theil werden zu lassen. Wol hatte das Volk, aus dem Bedürfniß, anschauliche, faßliche, hülfreiche Geister über sich zu haben, dem Gott der Brahmanen gegenüber aus der Verblassung und Entwerthung der alten Götter den Vischnu und Çiva zu schützenden Gewalten seines Lebens erhoben; aber wenn diese auch den Weiden und dem Acker Regen und Gedeihen gaben, wenn sie den Menschen auch günstig gestimmt waren: was vermochten sie gegen die Strafen nach dem Tode, gegen die Wiedergeburten, gegen die bestehende Weltordnung, gegen die erbarmungslose, göttliche Gerechtigkeit, welche Jedem unerbittlich nach seinen Thaten lohnte, welche Jeden zu neuen Qualen endlos wiedergeboren werden ließ? Jene alte, gesunde Lebenslust der Inder, die „hundert lange Herbste" leben wollte, welche dann in den Lichthimmel Jama's einzugehen und bei dem Volke der Väter der himmlischen Freuden theilhaft zu werden gedachte, war dahin. Während alle anderen Völker fast ausnahmslos den Tod als das schlimmste der Uebel fürchten, während sie ängstlich ihren Blick darauf richten, der Fortdauer nach dem Tode gewiß zu werden, waren die Inder jetzt von der Furcht gequält, nicht sterben zu können, sondern ewig leben zu müssen, erfüllte sie die Vorstellung des Lebens nach dem Tode, der endlosen Reihe der Wiedergeburten zu immer neuem Leben mit Schrecken.

Gab es wirklich weder auf Erden noch im Himmel Erbarmen, Gnade, Erlösung von diesen nicht endenden Strafen? War die lange Reihe der Opfer, mit ihren endlosen Vorschriften für jeden Schritt und Tritt, die Menge der Reinheitsgesetze, der Vollzug der Sühne für jede Befleckung absolut unerläßlich, wenn die Brahmanen selbst zugaben, daß diese gesammte Werkheiligkeit nur Verdienste unteren Ranges gewähre, daß auch der Schatz der guten Werke mit der Zeit erschöpft werde? War die Bestimmung der Kasten wirklich unwiderruflich und die Beobachtung ihrer Pflichten? Verlangten die Brahmanen doch selbst das Studium des Veda nicht nur von ihren Standesgenossen, sondern auch von den Kschatrija und Vaiçja.

Stellte das Gesetzbuch nicht die Forderung (S. 141), daß jeder Dvidscha, nachdem er den Pflichten seines Standes, den Pflichten des Familienvaters (des Grihastha) genügt, Waldsiedler (Vanaprastha) und Büßer (Sannjasin) werde? Hatte nicht schon die Lehre des Kapila, das Sankhja, das Verdienst der Opfer und der Reinheitsgebräuche bezweifelt, und wenn die Ascese den Unterschied der Kasten wieder aufhob, wenn die Kraft der Buße, die Abtödtung des Sinnenreizes und des Körpers, die Mitglieder der drei oberen Kasten in gleicher Weise durch Heiligung, sei es mit größerer oder geringerer Aufwendung an Buße, in das Brahman zurückführt, wenn die Legenden, das Epos an Viçvamitra's Beispiele zeigten, daß man sich vom Kschatrija durch die Kraft der Buße zum Brahmanen erheben könne, wenn somit alle Dvidscha in vollkommen logischer Konsequenz durch Vernichtung ihres natürlichen Menschen zum höchsten Heil gelangen konnten, lag es nicht nahe, aus dieser Prämisse die Folgerung zu ziehen, daß auf die Abkunft wenig oder nichts, auf den Grad der Ascetik und die Tiefe der Meditation Alles ankomme? Stand es aber so mit der Werkheiligkeit, schloß die Geburt in dieser oder jener der drei oberen Kasten nicht aus, durch Ascese zum höchsten Heil zu gelangen, konnten dann die Kasten wirklich verschiedene Raçen, wirklich verschiedene Ausströmungen, unterschiedene Daseinsformen des Brahman sein? Stand denn überhaupt der Kern des Systems, die Lehre von der Weltseele, so fest wie die Brahmanen behaupteten? War die Philosophie der Brahmanen nicht bereits von der Scholastik zur Heterodoxie, war sie nicht bereits in der Sankhjalehre zur Leugnung der Autorität des Veda, der Existenz der Götter, der brahmanischen Weltseele überhaupt gelangt? Die Lehre Kapila's ließ, wie wir sahen (S. 232), nur zwei Wesenheiten zu: die Natur und die individuellen Geister.

Im Nordosten des Landes der Koçala, auf den Vorhöhen des Himalaja am Flusse Rohini, der in die Çaravati (Rapti), einen Nebenfluß der Sarajú, fällt, in der Nähe des heutigen Gorakhpur, lag ein kleines Fürstenthum, welches nach seinem Hauptort Kapilavastu genannt wird [1]). Hier herrschte das Geschlecht der Çakja; es soll angeblich aus dem Indusdelta von Potala her in das Land der

1) Köppen Religion des Buddha S. 84. Kapilavastu bedeutet Wohnung des Kapila. Es war die Philosophie des Kapila, die der Lehre Buddha's zu Grunde lag.

Koçala eingewandert sein. Seinen Stammbaum führte dieses Geschlecht, wie die Könige der Koçala selbst, zu Ikschvaku, dem Sohne des Manu hinauf. Und wie in die Ahnenreihe der Könige der Bharata große Priester der Vorzeit verflochten wurden, so sollen auch die Çakja von Kapilavastu den Gautama, einen der großen Heiligen (S. 25), zu ihren Vorfahren gezählt haben; auch sie nannten sich mit dem Namen des Geschlechts, das sich von diesem Priester ableitete, Gautama. Noch heute nennt sich in der Landschaft, in welcher die Çakja geherrscht haben, ein Radschaputrageschlecht Gautamija [1]). Dem Fürstenhause der Çakja gehörte König Çuddhodana an, der in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts v. Chr. auf dem Throne von Kapilavastu saß.

Von dem Sohne, der diesem Fürsten im Jahre 623 v. Chr. geboren wurde, erzählen die Legenden, daß er den Namen Sarvarthasiddha (Siddhartha), d. h. in allen Dingen vollendet, empfing, daß ein Büßer vom Himalaja, Asita, den Eltern verkündet habe, diesem Knaben werde eine sehr hohe Bestimmung zu Theil werden. Der junge Prinz sei zum Nachfolger in der Regierung erzogen, im Gebrauch der Waffen und in allem, was einem Königssohne zu wissen ziemte, unterrichtet worden. Nachdem er im sechszehnten Jahre im Wettkampf alle Jünglinge des Çakjageschlechts übertroffen, habe ihm sein Vater die Jaçodhara vermählt. Hierauf habe Siddhartha noch zwei andere Frauen und viele Kebsweiber heimgeführt und mit ihnen üppig und in Freuden in seinen Palästen gelebt. Da habe er, als er das neunundzwanzigste Jahr erreicht hatte, einst auf einer Spazierfahrt nach einem Lustgarten einen Greis mit kahlem Haupte, gebeugtem Körper und zitternden Gliedern gesehen. Bei einer zweiten Ausfahrt gewahrte er einen unheilbaren Kranken, von Aussatz und Geschwüren bedeckt, vom Fieber geschüttelt, ohne Führer und ohne Hülfe; auf einer dritten einen von Würmern zerfressenen, verwesenden Leichnam am Wege. Er fragte sich, wozu Lust, Jugend und Freude nützten, wenn sie der Krankheit, dem Alter, dem Tode unterworfen seien? Er versank in Nachdenken über die Uebel, welche die Welt erfüllen, und beschloß, seinen Palast, seine Weiber, den Sohn, der ihm eben geboren worden war, zu verlassen, sich in die Einsamkeit zurück-

---

1) Die Gautama waren das angesehenste Priestergeschlecht der Videha; Lassen ind. Alterth. 1, 557. 2, 67. Burnouf introd. p. 155. A. Weber ind. Studien 1, 180.

zuziehen, um die Ursachen der Uebel zu erforschen, welche die Menschen quälen, und über deren Linderung nachzudenken.

Sein Vater, König Çuddhodana, widersetzte sich, wie die Legenden weiter erzählen, diesem Beginnen; er will den Kschatrija, den Thronerben, seinen Sohn, nicht ziehen lassen; er befiehlt Festlichkeiten, ihn zurückzuhalten. Siddhartha wird mit Gesang, Tanz und Spiel umgeben, die ihn aufheitern und umstimmen sollen. Aber in der Nacht wirft er sich auf sein Roß und verläßt heimlich, nur von einem Diener begleitet, den Palast. Nachdem er die Nacht hindurch ostwärts geritten war und das Gebiet der Malla (auf den Vorhöhen des Himalaja an der Hiranjavati) erreicht hatte, übergab er am Morgen in der Nähe von Kuçinagara, des Hauptortes der Malla (etwa 30 Meilen nordwärts von Patna), dem Diener seinen Schmuck und sendete diesen mit den Pferden zurück. Er selbst behielt nur das gelbe Gewand, welches er trug (gelb ist die Farbe der königlichen Würde in Indien), und kürzte sein Haar, um fortan als Bettler zu leben. Nachdem er sich sieben Tage verborgen gehalten, zog er um Almosen bittend nach Vaiçali (südwärts von Kuçinagara) und ging von Vaiçali an der Hiranjavati hinab zum Ganges; jenseit des Ganges wendete er sich nach der Hauptstadt von Magadha, nach Radschagriha, in deren Nähe Einsiedeleien und Schulen der berühmtesten Brahmanen lagen [1]). Hier lernte er schnell alles, was die Häupter der Schulen, Arada Kalama, Rudraka und andere wußten, und begriff ihre Lehren; aber sie konnten ihm den Ursprung der Leiden der Menschen nicht hinreichend erklären, noch wußten sie Abhülfe.

Unbefriedigt durch ihre Unterweisung und ihre Lehren, beschloß Siddhartha, sich ganz von der Welt zurückzuziehen, im Walde ohne Feuer zu leben, um durch die strengsten Bußübungen und die tiefsten Meditationen zur Wahrheit durchzudringen. Er nannte sich nun Çakjamuni, d. h. Einsiedler aus dem Geschlecht der Çakja, zog nach dem südlichen Magadha und überließ sich hier bei dem Dorf Uruvilva an der Nairandschana (einem Nebenflusse der Phalgu) den härtesten Exercitien. Unbeweglich dasitzend erträgt er Hitze und Kälte, Sturm und Regen, Hunger und Durst; er ißt täglich nicht mehr als ein Reis- oder Sesamkorn. Sechs Jahre lang setzt er diese Kasteiungen fort, ohne daß sich die letzten Wahrheiten seiner eifrigen

1) Burnouf l. c. p. 154.

Meditation erschließen wollten. Da glaubte er endlich zu bemerken, daß der Hunger die Kräfte des Geistes schwäche, und beschloß, mäßige Nahrung: Honig, Milch und Reis, welche ihm die Mädchen von Uruvilva brachten, zu sich zu nehmen [1]). Dann ging er nach Gaja in der Nähe von Uruvilva und versank hier unter einem Feigenbaum in das tiefste Nachdenken. Um die letzte Nachtwache, nachdem er zuvor im Geiste noch einmal alle Versuchungen der Welt überwunden, die Furcht und die Begierde, nachdem er begriffen, daß das Verlangen nie gestillt werden könne, daß es durch seine Befriedigung nur wachse wie der Durst, wenn man Salzwasser getrunken, nachdem er sich seiner früheren Geburten erinnert und die Welt mit einem Blick übersehen hatte, wurde ihm die Erkenntniß und die vollkommene Erleuchtung zu Theil.

Neunundvierzig oder funfzig Tage lang erwog dann Siddhartha, wie die Legenden versichern, bei sich, ob er diese Erkenntniß verkünden solle, da sie schwer zu fassen und die Menschen von Unwissenheit und Sünde gefesselt seien. Endlich ist er entschlossen, den Geschöpfen das Gesetz des Heils zu verkünden. Nachdem er dasselbe zwei Kaufleuten, welche mit ihrer Karavane durch den Wald von Gaja ziehen, erklärt hat, wendet er sich zuerst nach Varanasi (Benares) am Ganges (588 v. Chr.). Im Gazellenholze bei dieser Stadt predigt er zum ersten Male, und obwol mehrere der Zuhörer bestürzt wurden und sagten: „der Königssohn hat den Verstand verloren," gewann er seiner Lehre die ersten fünf Schüler [2]). Von nun an durchzieht der „Erleuchtete (Buddha)", wie ihn die Legenden nennen, seitdem ihm in jener Nacht die vollendete Erkenntniß zu Theil geworden war [3]), als Bettler, einen Topf zum Almosensammeln in der Hand, die Länder Indiens, von Udschdschajini (Ozene) am Fuße des westlichen Vindhia [4]) bis nach Tschampa am Ganges, der Hauptstadt der Anga, um überall die Wahrheit und das Gesetz des Heils zu verkündigen [4]). „Viele" — so predigte Buddha — „suchen, von Angst getrieben, Zuflucht in den Bergen und Wäldern, in der Einsiedelei und unter den heiligen Bäumen. Das ist die Zuflucht nicht, welche vom Schmerze befreit. Der, welcher bei mir Zuflucht

1) Burnouf l. c. p. 77. 154. 157. — 2) Köppen a. a. O. S. 94. — 3) Burnouf l. c. p. 70. — 4) Köppen beschränkt auf Grund der Nichterwähnung Udschdschajini's bei den südlichen Buddhisten den Kreis der Wirksamkeit Buddha's auf das Dreieck, welches durch Tschampa, Kanjakubdscha und Çravasti gebildet wird.

sucht, wird die vier höchsten Wahrheiten erkennen: das Uebel, die Entstehung des Uebels, die Vernichtung des Uebels und den Weg, der zur Vernichtung des Uebels führt. Wer diese Wahrheiten kennt, der besitzt die höchste Zuflucht [1]."

Zwölf Jahre waren verflossen seitdem Buddha seine Vaterstadt Kapilavastu verlassen, als er auf die Einladung seines Vaters wieder dorthin zurückkehrte, wo nun dieser selbst, seine Verwandten, das Geschlecht der Çakja und viele seiner Landsleute zu seiner Lehre übertraten. Von den eifrigsten seiner Schüler umgeben, zog er weiter, und er war unter ihnen, wie die Legenden sagen, „wie der Stier unter den Kühen, wie der Elephant unter seinen Jungen, wie der Mond unter den Mondhäusern, wie der Arzt unter seinen Kranken [2]." Varanasi im Lande der Kaçi, Mithila im Lande der Videha, Çravasti (nördlich von Ajodhja) im Lande der Koçala, Mathura im Lande der Çurasena, Kauçambi im Lande der Bharata waren die Hauptstätten seiner Wirksamkeit.

Buddha war tief von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die Erde ein Jammerthal und die Welt nichts als „eine Masse von Schmerzen" ist [3]. Die Leiden, welche die Menschen quälen, haben sein innigstes Mitgefühl erweckt; er möchte diesem Elend Hülfe schaffen. Es drückt ihn vor Allem, daß die Leiden mit diesem Leben nicht aufhören, daß der Mensch immer von Neuem wiedergeboren wird zu immer neuem Elend, daß er rastlos durch den ewigen Wechsel von Geburt und Tod getrieben wird, um immer neue Leiden und niemals Ruhe zu finden. Er ist geängstigt von diesem „ruhelosen Umtriebe des Rades der Welt", von der Qual, aus anderem Mutterschooße zu neuen und größeren Qualen immer wieder zu erstehen; eifriger als Andere suchte Buddha Ruhe, Frieden und einen Tod ohne Auferstehung. Er warf sich mit allem Ernst in die brahmanische Theorie und Speculation; sie befriedigte ihn nicht, er fand keine Linderung, kein Ende des Uebels in ihr und durch sie; er unterzog sich der härtesten Ascetik der Brahmanen; sie stumpfte seinen Geist ab, ohne ihn zu beruhigen. So wendet er sich von den orthodoxen Systemen zu der heterodoxen Lehre Kapila's. Auch sie genügt ihm nicht. Aber er verfolgt den Weg, welchen sie zeigt, weiter, um die

1) Burnouf l. c. p. 186. Köppen a. a. O. S. 220. — 2) Burnouf l. c. p. 167. — 3) z. B. Burnouf l. c. p. 487.

Befreiung vom Uebel zu finden, welcher er so eifrig nachtrachtete. Endlich glaubte er der erlösenden Wahrheit gewiß zu sein.

Mit den Anhängern der Sankhjalehre meint Buddha erkannt zu haben, daß weder die Götter wirklich existiren noch eine höchste Alles erfüllende Weltseele. Im Gegensatz zur orthodoxen Theorie geht auch er von der individuellen Seele, von der Vielheit der individuellen Geister aus, welche allein eine wahre Existenz und Wesenheit haben. Wenn aber die Lehre Kapila's die Befreiung von der Natur und dem Körper darin fand, daß die Seele der Natur gegenüber das Bewußtsein ihrer selbständigen Existenz erlange, ihres Fürsichseins dem Körper gegenüber inne werde und dem Körper nur noch zusehe, schlug Buddha zur Befreiung vom Uebel und zur Erlösung der Seele einen radikaleren Weg ein.

Buddha stellt zuerst fest, daß das Uebel da ist; er untersucht darnach, warum das Uebel da ist und stets dasein müsse; er sucht zu erhärten, daß es vernichtet werden könne und solle, er beschäftigt sich endlich mit den Mitteln dieser Vernichtung [1]). Wer die Wahrheit erkennen und Befreiung vom Uebel erlangen will, hat sich zuerst zu überzeugen, daß das Uebel besteht. Das Uebel ist Geburt, Krankheit, Altersschwäche, die Unruhe und Qual der Projekte und Anstrengungen, die Ohnmacht, das zu erlangen, was man erstrebt, die Trennung von dem, was man liebt, und die Begegnung dessen, was man nicht liebt. Alles in dieser Welt des Daseins ist eitel. Allem Glück folgt das Unglück; auch das Glück und die Macht der Könige zerrinnt schneller als fließendes Wasser [2]). Die Unbeständigkeit ist das letzte und größte Uebel, sie ist das Feuer, das die drei Welten verzehrt [3]). Die Geburt ist unbeständig und nichtig, denn sie führt zum Tode; die Jugend, denn sie wird zum Alter; die Gesundheit, denn sie unterliegt der Krankheit. Alles, was besteht, vergeht wieder. Dieser unablässige Wandel ist mit Schmerzen und Leiden verknüpft. Die Kindheit hat den Schmerz der Ohnmacht, die Jugend ist von Begierden getrieben, die nicht erfüllt werden können, deren Nichterfüllung Schmerz bereitet; das Alter hat den Schmerz der Hinfälligkeit und Krankheit, den Schmerz des Todes, und mit dem Tode beginnt durch die Wiedergeburt ein neues Leben mit

1) Es sind dies die vier erhabenen Wahrheiten (arjani satjani) des Buddhismus: der Schmerz, die Erzeugung des Schmerzes, die Vernichtung des Schmerzes und der Weg, welcher zur Vernichtung des Schmerzes führt. — 2) Burnouf l. c. p. 410. 430. — 3) Burnouf l. c. p. 418. 428. 629.

denselben oder noch größeren Qualen. Diesem Uebel der Unbeständigkeit und damit dem Schmerze sind alle lebenden Wesen ohne Ausnahme unterworfen. Das Uebel und der Schmerz sind allgemein; die Menschen sind dazu bestimmt, das zu verlieren, was ihnen das Liebste ist, und die Thiere sind bestimmt, von einander aufgefressen zu werden. Aus der Erkenntniß, daß das Uebel besteht, aus der Erkenntniß, daß alle lebenden Wesen dem Uebel unterworfen sind, folgt die Wahrheit, daß der Mensch darnach streben muß, sich vom Uebel zu befreien.

Nachdem Buddha so formell und mit so ängstlicher Systematik sein Problem aufgestellt, geht er in derselben Weise weiter. Wenn man sich vom Schmerz befreien will, muß der Schmerz vernichtet werden. Um den Schmerz zu vernichten, kommt es darauf an, dessen Ursache zu entdecken. Die Ursache des Schmerzes ist das Verlangen (trischna). Das Verlangen ist die Leidenschaft, welche der Mensch empfindet, Vergnügen und Befriedigung zu erlangen, der sich immer erneuende Trieb, angenehme Empfindungen zu haben und die unangenehmen zu vermeiden, welcher zuweilen befriedigt, aber noch öfter nicht befriedigt wird [1]). Soll der Schmerz vernichtet werden, so muß also das Verlangen vernichtet werden. Die Ursache des Verlangens ist die Empfindung. Untersucht man nun die Empfindung, so findet das Nachdenken, daß die Empfindung etwas ist, das vorübergeht. Hat man die Empfindung des Angenehmen, so existirt die Empfindung des Unangenehmen nicht mehr und umgekehrt; die Empfindung ist also der Vernichtung unterworfen und darum nichts Bleibendes, nichts wirklich Existirendes. Die Empfindung ist, wie die Buddhisten sagen, „leer und ohne Substanz [2])", sie gehört nicht zum Wesen der Seele. Sobald man von einer Empfindung oder von einem anderen Gegenstande sagen kann: dies bin ich nicht, dies ist nicht meine Seele, sobald ist man frei von demselben, und weder irgend eine Empfindung noch irgend eine Vorstellung oder Apperception übt nach dieser Erkenntniß noch einen Reiz auf den Menschen aus [3]). Sobald diese Erkenntniß erlangt ist, ist der Mensch im Stande, sich von der Empfindung „loszubinden", und sobald er sich von der Empfindung losgebunden hat, hat er sich auch von ihr befreit, empfindet er weder Liebe noch Abneigung,

---

1) Burnouf l. c. p. 498. 508. — 2) Burnouf l. c. p. 459. 462. — 3) Burnouf l. c. p. 509. 510.

weder Unruhe noch Schmerz noch Verzweiflung[1]), hängt sein Herz nicht „fester an den Ursachen des Vergnügens, welche zugleich die Ursachen des Mißvergnügens sind, als der Regentropfen am Blatte des Lotus[2])." Wenn man auf diesem Wege weiter fortschreitet und sich durch Meditation belehrt, daß auch die Sinne, Augen, Ohren u. s. w. vergänglich sind[3]), daß der Körper der Geburt und dem Tode unterworfen ist, daß er mithin ebenfalls ein Vorübergehendes und nichts Bleibendes ist, so hat man sich auch vom Körper losgebunden und sieht demselben nur noch zu. Auf diesem Standpunkte erkennt der Weise, daß der Körper des Menschen dessen Henker ist; in den Sinnen erkennt er verwüstete Dorfschaften, in den Dingen der Außenwelt erkennt er die Feinde und Räuber, welche den Menschen unaufhörlich anfallen, beunruhigen und ausplündern[4]). Was der Mensch bis dahin von Anhänglichkeit und Neigung, von Sorge und Nachgiebigkeit gegen den Körper empfunden, welche Genugthuung und Befriedigung er durch den Körper im Körper empfunden hat, das ist nunmehr durch die Erkenntniß vernichtet, daß der Körper nichts Wesentliches und nicht die Seele selbst ist. Auf diesem Punkte angekommen, ist der Schmerz aufgehoben, weil seine Ursache aufgehoben ist, wird der Mensch vom Verlangen nicht mehr verblendet und darum auch nicht mehr gepeinigt; er ist nun Herr seiner Sinne und Herr seiner selbst, von allen Banden, Neigungen und Anhänglichkeiten an die Welt losgebunden, empfindet er das Glück und die Freude der Ruhe[5]).

Wenn Buddha bis hierher noch in den Resultaten, wenn auch nicht in der Entwickelung mit der Lehre Kapila's übereinstimmt: daß die Seele sich vom Körper abtrennen und losbinden müsse, geht er von nun an in seiner Spekulation weit über das Sankhjasystem hinaus. Er war nicht zufrieden, den Weg der Befreiung von den Qualen der Sinnlichkeit, des Körpers und der Außenwelt gefunden zu haben; er fragte weiter: wie kann der Mensch der Nothwendigkeit überhoben werden, diesen Prozeß der Losbindung der Seele vom Körper immer von Neuem durchmachen zu müssen, nach immer neuen Wiedergeburten? Wenn die Sankhjalehre die Natur, die Materie als ewige Potenz neben die Vielheit der individuellen Seelen stellte und aus der schöpferischen Kraft der Materie alles Dasein

---

1) Burnouf l. c. p. 460. — 2) Burnouf l. c. p. 418. — 3) Burnouf l. c. p. 405. — 4) Burnouf l. c. p. 418. 420. — 5) Burnouf l. c. p. 251. 327. 460.

herleitete, sah Buddha vielmehr die schöpferische Kraft, den Grund aller Existenz in den individuellen Seelen, in den „athmenden Wesen“, und fand von dieser Anschauung aus ein anderes, durchgreifenderes Mittel der Befreiung als jene.

Der Weg zu dieser Befreiung hatte sich Buddha nach der Angabe der Legenden in jener Nacht unter dem Feigenbaume von Gaja erschlossen, als er sich in tiefster Meditation das Gewebe der Wiedergeburten vergegenwärtigte, wie viele und welche Wohnungen er früher bewohnt und wie viele die übrigen Wesen, wie er und die übrigen Wesen hundert tausend Millionen Existenzen durchlebt, als er sich der Zeiträume der Destruktion und der Zeiträume der Wiedergeburt erinnerte: Dort, sagte er sich, war ich, an jenem Ort, ich trug diesen Namen, ich war von diesem Stamm und von jener Familie, von dieser Kaste; ich lebte so und so viele Jahre, ich empfand dies Glück und hatte jenes Unglück [1]. Nach meinem Tode wurde ich dort wiedergeboren, ich erlebte diese Schicksale, endlich bin ich hier wieder an's Licht gekommen. Giebt es denn kein Mittel, dieser Welt zu entkommen, welche geboren wird, altert, stirbt und wieder emporwächst? Giebt es keine Grenze für diese Häufung der Leiden? Endlich zur Unbeweglichkeit im Denken gelangt, hatte er sich um die letzte Nachtwache, kurz vor dem Anbruch der Morgenröthe, noch einmal gesammelt und sich gefragt [2]: Was ist die Ursache des Alters, des Todes, aller Schmerzen? — Die Geburt. Was ist die Ursache der Geburt? — Das Dasein. Was ist die Ursache des Daseins? — Die Anhänglichkeit an das Dasein. Was ist die Ursache dieser Anhänglichkeit? — Das Verlangen. Was die des Verlangens? — Die Empfindung. Was ist die Ursache der Empfindung? — Die Berührung des Menschen mit den Dingen bringt diese oder jene Empfindung, die Empfindung überhaupt in ihm hervor [3]. Was ist die Ursache der Berührung? — Die Sinne. Was ist die Ursache der Sinne? — Name und Gestalt, d. h. die individuelle Existenz. Was die Ursache dieser? — Das Bewußtsein. Was ist die Ursache des Bewußtseins? — Das existirende Nicht-Wissen [4], d. h. die intellektuelle Anlage; dies ist erst die Seele selbst. Um den

1) Burnouf l. c. p. 389, 393, 486. — 2) Burnouf l. c. p. 486 seqq. — 3) Burnouf l. c. p. 460. — 4) Burnouf l. c. p. 488—509. Weiteres über die im Detail schwer verständliche Reihefolge der Ursachen des Daseins (nidana) bei Köppen S. 609. Mir liegt nur daran, eine Vorstellung dieser Argumentation zu geben.

Schmerz zu vernichten, muß also die Geburt vernichtet werden; um die Geburt zu vernichten, muß das Dasein vernichtet werden; um dieses zu vernichten, muß die Anhänglichkeit an dasselbe zerstört werden; um diese zerstören zu können, muß das Verlangen und die Empfindung vernichtet werden; und um diese zu vernichten, muß wieder der Contakt mit der Welt vernichtet werden. Da aber der Contakt mit der Welt auf der Receptivität der Sinne, diese auf der individuellen Existenz, diese auf dem Bewußtsein, das Bewußtsein auf dem Nichtwissen, d. h. auf dessen Möglichkeit im individuellen Geiste, der intellektuellen Anlage beruht, muß schließlich das Nichtwissen vernichtet werden. Dies geschieht einmal durch die wahre Erkenntniß, welche zeigt, daß die Empfindungen des Menschen nur vorübergehender Art, nur Illusionen, aber nichts seinem Wesen Angehöriges sind, womit sich das Individuum von dem Schmerz und dem Körper losbindet und ihm wie dem gesammten Dasein nur noch zusieht, womit ferner die Anhänglichkeit an das Dasein und das Verlangen gemindert oder aufgehoben werden, weiter aber durch die Vernichtung des Nichtwissens als des Grundes der individuellen Existenz, durch das Auslöschen des Individuums selbst, durch das Nirvana, d. h. die Erlöschung, die Verwehung, durch welche dasselbe „in das Leere fällt" und nicht wieder geboren werden kann. Aus der Vernichtung des Grundes der Existenz muß die Vernichtung der Existenz selbst folgen. Ist der Grund der Existenz vernichtet, so kann dieselbe nicht wieder erstehen.

Wenn jene Reihefolge der Ursachen und Wirkungen auch erst in den Schulen der Anhänger Buddha's die Form erhalten haben mag, in welcher sie uns vorliegt, der Kern gehört unzweifelhaft bereits dem Gründer der Lehre. Er beweist zur Genüge, mit welcher dialektischen Consequenz, die freilich wie alle Produkte des indischen Geistes von phantastischen Voraussetzungen ausgeht, selbst phantastisch getrübt ist und die Zeitfolge sehr häufig für das Verhältniß von Ursache und Wirkung nimmt, Buddha zu den letzten Ursachen und den letzten Zielen vorzudringen suchte. Das Uebel ist das Dasein überhaupt. Soll das Uebel aufgehoben werden, so muß das Dasein aufgehoben werden, und nicht blos dies, sondern auch dessen Wurzel. Dieser Satz ist das leitende Motiv seiner Argumentation. Er hält an der logischen Formel fest, daß jede Existenz die Wirkung einer Ursache ist, daß die Existenz mithin nur aufgehoben werden kann, wenn deren Ursache aufgehoben ist. Der Kern seines Räsonnements

ist: wo kommen die Menschen her? Sie entstehen aus ihrer Natur, welche das existirende Nichtwissen oder, wie wir sagen würden, das Substrat des Wissens, die intellektuelle Anlage ist. Wo kommen sie im Tode hin? Diese ihre intellektuelle Anlage ist durch ihr eigenes Wesen gezwungen, immer neue Formen anzunehmen, sich immer wieder ein neues Kleid aus den Stoffen der Natur, aus den Elementen umzunehmen. Wie kann die Seele, die intellektuelle Anlage, daran verhindert werden? Indem man sie selbst vernichtet.

Buddha stand hier an dem schwersten Problem der indischen Spekulation, welche nirgend einen inneren Uebergang vom Nichtsein zum Sein, vom Sein zum Nichtsein kannte, in welcher die Principien stets dieselben bleiben und mit der Ursache auch die Wirkung ewig ist. Er konnte deshalb und mußte ganz folgerichtig die Lösung seines Problems, das Aufhören der Wiedergeburten zu bewerkstelligen, nur in der Vernichtung ihrer Ursache finden; als diese erschien ihm die intellektuelle Anlage. Wie sich die Seele zuerst von der Empfindung, dann vom Körper losgebunden hat, so muß sich der Mensch endlich auch von der Seele, vom Selbst, vom Ich losbinden, indem er dessen Anlage und Möglichkeit zerstört, während die Anhänger der Sankhjalehre die Seele nur vom Körper trennen, dem Umschwunge des Rades der Natur nur noch zusehen, die Brahmanen die Seele in das Brahman versenken wollen. Was Buddha unter dem Nirvana verstanden, darüber ist späterhin in den Schulen der Buddhisten viel gestritten worden, und hochangesehene Geistliche der buddhistischen Kirche haben sich mit der Erklärung geholfen, daß nur der das Nirvana kenne, der sich in demselben befinde. Indeß geht aus dem Gange und der Tendenz des Philosophirens Buddha's wie aus den ältesten Definitionen ausreichend hervor, welcher Zustand, welches Resultat mit dem Nirvana erreicht werden sollte. Die alten Erklärungen nennen das Nirvana: „das Aufhören des Gedankens, da dessen Ursachen unterdrückt seien"; sie bezeichnen es als einen Zustand: „in dem nichts übrig bleibe von dem, was die Existenz konstituire [1]." Mit der Unmöglichkeit, Eindrücke zu empfangen, etwas zu wissen und demgemäß nach etwas zu verlangen, hörte nach Buddha's Ansicht auch das Sein des Individuums auf, auf dessen Auslöschung es abgesehen war. In dem Nirvana bleibt, wie die älteren Legenden sagen, nichts übrig als „die Leere"; es wird

1) Burnouf introd. p. 73. 83. 589 seqq.

wiederholt verglichen „mit der Erschöpfung einer Lampe, welche erlischt[1]).“ Wie aber dieser Zustand hergestellt werden soll, darüber werden wir allerdings weiter nicht unterrichtet, als daß jeder äußere und innere Contakt mit der Welt aufgehoben sein müsse[2]). Indem jede bestimmte Vorstellung, jede Veranlassung zu einer solchen vermieden wurde, indem man jeden Gedanken, jede Regung des Geistes von sich abwies, sollte man dazu gelangen, das denkende Princip in sich zu tödten. Der Wissende hat erkannt, daß alles, was ist, nichtig ist, daß nichts wirklich und wesenhaft existirt; er hat die Eierschale der Täuschung und Unwissenheit durchbrochen. Er hat seine Empfindung von diesen Nichtigkeiten abgewendet und losgebunden und geht nun in den Zustand über, nichts mehr zu denken, nichts mehr zu empfinden und demgemäß nach nichts mehr zu verlangen, weiter aber, nichts mehr empfinden und verlangen zu können, somit in den Zustand des Erlöschens und Erloschenseins der Empfindung und des Gedankens. Bliebe eine Empfindung oder Vorstellung in diesem Zustande übrig, so würde das Ich im Nirvana die Befriedigung, die Freude darüber empfinden, daß nichts mehr für es sei und daß es selbst ebenfalls nicht mehr sei. Wenn nach alle dem einleuchtend ist, worauf es bei dem Nirvana abgesehen war, so können wir ebenso wenig darüber zweifelhaft sein, daß dieser Versuch der Auslöschung, wenn er ernstlich angestellt wurde, praktisch etwa zu denselben Resultaten führen mußte, wohin die Versenkung der Brahmanen in das Brahman führte, zu einem stumpfen und blödsinnigen Hinbrüten[3]).

Buddha meinte, durch diese Gedankenreihe die letzten Ursachen, die absolute Wahrheit wie die absolute Befreiung gefunden zu haben. Bei der Erkenntniß des letzten Grundes der Existenz angekommen, kann der Meditirende nach den Legenden von sich sagen: „Die fürchterliche Nacht des Irrthums ist der Seele entnommen, die Sonne des Wissens ist aufgegangen[4]), die Pforten der falschen Wege, welche zu den mit Elend gefüllten Existenzen führen, sind geschlossen[5]); ich bin am anderen Ufer, der reine Weg des Himmels ist geöffnet, ich bin eingetreten in die Straße des Nirvana[6]). Auf dieser Straße werden die Oceane des Blutes und der Thränen getrocknet, die Berge

1) Burnouf l. c. p. 252. — 2) Burnouf l. c. p 326. — 3) Schlagintweit Buddhism in Tibet p. 91 seqq. — 4) Burnouf l. c. p. 369. — 5) Burnouf l. c. p. 265. — 6) Burnouf l. c. p. 271.

von Menschengebeinen durchbrochen und das Heer des Todes vernichtet, wie der Elephant die Hütte von Schilfrohr umstürzt [1]). Der, welcher ohne Abschweifung diesem Wege folgt, entflieht dem Schmerz, der Unbeständigkeit, den Umwandlungen der Welt und dem Rade der Umwälzung, den Wiedergeburten. Er kann sich rühmen: ich habe gethan, was mir oblag; ich habe die Existenz für mich vernichtet, ich werde nicht wieder geboren werden, ich bin befreit, ich werde nach dieser keine Existenz mehr sehen [2])!" Eine alte Glaubensformel, welche sich häufig unter Bildern Buddha's findet, lautet: „Die Wesen, welche aus einer Ursache hervorgehen, deren Ursache hat der Wegweiser (Tathâgata) erklärt, und welches ihre Verhinderung ist, hat der große Çramana ebenfalls erklärt [3])."

Hätte sich Buddha mit den Ergebnissen seiner Speculation begnügt: der Erfolg seiner Lehre wäre nicht weiter gegangen, als daß er die philosophischen Systeme der Inder um ein neues System vermehrt, als daß er eine neue philosophische Schule, eine Unterabtheilung der heterodoxen Sankhyalehre begründet hätte. Im Grunde kam es doch auf dasselbe hinaus, ob man die Seele tödtete, indem man sie in das Brahman versenkte, oder sie durch das Nirvana vernichtete; ob man von den zur Erlösung Emporstrebenden verlangte, Herren ihrer Sinne zu sein, wie die Brahmanen, oder sich von der Empfindung und vom Körper, vom Dasein loszubinden, wie Buddha. Das Mittel der tiefsten Meditation war für beide Wege unerläßlich, die letzten Manipulationen und Resultate waren auf beiden Seiten mystisch; es bestand nur der Unterschied, daß die logische Consequenz Buddha's einfacher und schärfer, die Dialektik der orthodoxen Systeme bunter und phantastischer war, daß die Büßungen der Brahmanen hart und qualvoll waren, während Buddha sich mit einer leichten Ascese begnügte. Er verlangte von seinen Schülern, welche zur höchsten Befreiung gelangen wollten, nichts weiter, als daß sie der Welt entsagten, d. h. in Keuschheit und Armuth zu leben gelobten. Dann mußten sie, wie der Meister selbst, Kopf und Kinn scheeren, während die brahmanischen Büßer einen Haarzopf trugen, ein Gewand von gelber Farbe anlegen, wie es Buddha trug, am besten aus Lumpen zusammengenäht, einen Topf zum Almosensammeln in die Hand nehmen und bettelnd im Lande

1) Burnouf l. c. p. 203. 342. — 2) Burnouf l. c. p. 462. 510. — 3) Köppen a. a. O. S. 223.

umherziehen, wie Buddha es selbst that, um dem Volke den Weg des Heils zu zeigen. Nur die Regenzeit sollten sie in Zurückgezogenheit zubringen, entweder in gemeinsamer Disputation über die höchsten Wahrheiten, oder in einsamer Meditation über die Straße des Nirvana.

Auch diese neue Art der Ascese wäre über die Grenzen der Schule nicht hinausgegangen, wenn Buddha seiner Philosophie für die Eingeweihten nicht eine Moral für das ganze Volk hinzugefügt hätte. Wie in dem Sankhjasystem eine Art von rationalistischer Reaktion, freilich nach indischem Maßstabe, gegen die verstiegenen Theoreme der Brahmanen liegt, so tritt für die Praxis Buddha's ein einfacher, gesunder und nüchterner Zug ganz in den Vordergrund. Wenn das Sankhjasystem die Befreiung wesentlich in die durch die Erkenntniß zu vollziehende Losbindung des Geistes von der Natur setzt, muß nach Buddha's Lehre die Befreiung nicht blos auf dem Wege der Erkenntniß, sondern zugleich auf dem Wege des Gemüths und des Willens gesucht werden. Erst mit der Beruhigung des Gemüths, mit dem Aufhören der Begier hört die Verdüsterung der Seele auf, kann die Erkenntniß beginnen[1]). In dieser Beruhigung der Leidenschaften, die aus dem Egoismus hervorgehen, liegt ein sehr bestimmter praktisch-moralischer Zug, dessen Entwickelung und Ausbildung von großer Bedeutung wurde. Buddha gestand zu, daß nicht jedermann die höchste Befreiung durch die Art der Ascese und die Meditation, welche er lehrte, erlangen könne; aber er überließ das Volk darum nicht seinem Schicksal, wie seine philosophischen Vorgänger; er weist es nicht wie diese auf die Opfer, die Gebräuche, die Reinigungen und die Sühnen an. Auch für diejenigen, welche nicht im Stande sind, sich von dem Elend der Erde und der Qual der Wiedergeburten ganz zu befreien, indem sie in den Weg der Erleuchtung eintreten, sollen die Leiden und Schmerzen wenigstens so viel wie möglich gelindert werden. Der Zug nach dem Abthun der Leidenschaften, der Selbstsucht, das lebendige Mitgefühl, das ernste Streben, die Leiden der Menschen zu mildern, von dem Buddha's Philosophiren ausgeht, ist auch die Quelle seiner Moral, die dem ganzen Volke gepredigt werden soll. Da die Berührung mit der Welt die Hauptursache des Verlangens und damit der Schmerzen und der Noth ist, welche den Menschen treffen, so kommt es darauf

1) Köppen Religion des Buddha S. 125.

an, in möglichst geringe Berührung mit der Welt zu treten, so einfach, so still, so friedlich wie möglich zu leben. Die Forderung stillen und friedlichen Lebens ist der erste Grundsatz der Moral Buddha's. Auch der Laie muß „Ruhe in seine Sinne bringen." Man muß seine Triebe und Leidenschaften, seine Wünsche und Begierden mäßigen, wenn man sie nicht vernichten kann. Man muß sich hüten, Leidenschaften zu erwecken; denn die Leidenschaften sind die Hauptursache der Schmerzen, welche die Menschen quälen. Man muß ohne Uebertreibung keusch und enthaltsam sein; man muß keine berauschenden Getränke genießen; man muß zur gewohnten Stunde die nöthige Nahrung zu sich nehmen (der Bauch bringt sonst eine Menge von Sünden hervor[1]); man muß sich einfach kleiden. Man darf nicht darnach streben, viel Gold und Silber zu erwerben; man darf den Besitz, welchen man hat, nicht verschwenden, um sich Genüsse zu verschaffen. Mit einem Wort: „man muß dem Gewinn, dem Ehrgeiz und dem Vergnügen den Rücken kehren[2])." Die Uebel, welche trotz einer einfachen, mäßigen und leidenschaftslosen Lebensweise unvermeidlich sind, muß man mit Geduld tragen, denn dadurch sind sie am erträglichsten. Unrecht, das man von Anderen erfährt, muß man ebenfalls mit Geduld hinnehmen; Mißhandlungen, ja selbst Verstümmelungen und den Tod muß man ruhig und ohne Haß gegen die Verfolger ertragen: „die Verstümmelung befreit den Menschen von Gliedern, die doch vergänglich sind, und die Hinrichtung von diesem schmutzigen Körper, der doch stirbt." Die, welche so gegen uns verfahren, darf man auch darum nicht hassen, weil alles, was dem Menschen widerfährt, Strafe oder Belohnung ist für Handlungen, welche er in diesem oder in einem früheren Leben verübt hat[3]).

Wenn Buddha an der Vorstellung der Brahmanen, die längst Gemeingut des Volkes geworden war, festhielt, daß das Geschick des Lebens Folge der Thaten eines früheren Lebens sei, so wußte er doch auf noch weitere Milderungen der Uebel des Daseins als durch eigene Mäßigung und Geduld hinzuweisen. Alle Menschen ohne Rücksicht auf Stand, Geburt und Volk bilden nach Buddha's Anschauung eine große Leidensgenossenschaft im Jammerthal der Erde; es ist ihre Aufgabe, daß sie sich gegenseitig nicht noch andere Leiden zu denen, welche schon durch ihre Existenz über sie verhängt sind,

1) Burnouf l. c. p. 254. — 2) Burnouf l. c. p. 327. — 3) Burnouf l. c. p. 253. 410.

zufügen, daß sie sich vielmehr gegenseitig die Ertragung der unvermeidlichen Uebel erleichtern. Wie jeder für sich selbst die Schmerzen des Daseins zu vermindern suchen soll, so soll er auch die Leiden seiner Mitmenschen vermindern. Nicht die eigenen Leiden sind nach Buddha's Lehre ein Grund, sich zu betrüben, sondern die Leiden der Mitmenschen [1]). Daraus folgten Buddha die Gebote der Nachsicht, der Hülfe, des Mitleids, der Barmherzigkeit, der Liebe, der Brüderlichkeit für alle Menschen. Gab es nach der Lehre der Brahmanen wie nach der Buddha's im Himmel keine Liebe, keine Gnade und kein Erbarmen, so sollten sie nun doch auf der Erde vorhanden sein. Die Liebe, welche Buddha predigt, ist wesentlich Mitgefühl, sie ist einer anderen Quelle entsprungen als die des Christenthums. Sie ist im Buddhismus nicht um ihrer selbst willen oberstes Gebot, nicht wie im Christenthum die befreiende, thatkräftige und schöpferische ethische Macht, die nicht nur negativ die Selbstsucht aufhebt sondern auch positiv den natürlichen Menschen in den sittlichen umschafft, Familie, Gemeinde und Staat zu sittlichen Gemeinschaften erhebt; die Liebe des Buddhismus will vor Allem mit dem Anderen klagen und durch hülfreiche Gemeinschaft das Leben erträglicher machen; sie ist dem Buddhismus lediglich Mittel, die Leiden der Welt zu mindern. Demnach gebietet Buddha, allen Mitmenschen gegenüber ohne Selbstsucht zu sein und nichts für sich zu verwenden, was für andere bestimmt ist. Harte Worte zu seinen Mitmenschen zu sprechen, ist eine große Sünde; niemanden darf man durch Schmähreden kränken [2]). Was zur Erleichterung der Mitmenschen und zur Beförderung ihres Wohlbefindens geschehen kann, muß geschehen. Man muß freigebig sein gegen Verwandte und Freunde, mild gegen seine Diener; man muß ohne Unterlaß Almosen geben und Werke der Barmherzigkeit üben [3]); man muß den Armen Nahrung und den Kranken Pflege und Linderung ihrer Leiden verschaffen. Man muß heilsame Kräuter, Bäume und Haine besonders an den Wegen anpflanzen, damit die Armen und die Pilger Nahrung und Schatten finden; man muß Brunnen für sie graben; man muß die Reisenden gastfrei aufnehmen, das ist heilige Pflicht, und Herbergen für sie errichten [4]). Wenn die Brahmanen vor dem Tödten der Thiere gewarnt und das Fleischessen möglichst beschränkt hatten (S. 128), nimmt es

1) Burnouf l. c. p. 429. — 2) Burnouf l. c. p. 274. — 3) Burnouf l. c. p. 325. — 4) Lassen a. a. O. 2, 258.

Buddha hiermit noch strenger. Es soll schlechthin nichts Lebendes getödtet werden, weder Mensch noch Thier; keinem lebenden Wesen sollen Schmerzen bereitet werden; man muß auch Mitgefühl mit den Schmerzen der Thiere haben und alte und kranke Thiere pflegen.

Konsequent in seiner Anschauung, die Milderung der Leiden im Herzen und Gemüth der Menschen zu suchen, verlegt Buddha auch die Sühne der Vergehen in die innere Umkehr und Besserung der Gesinnung. Hat man eine Sünde begangen, des Gedankens, des Worts oder der Handlung [1]), so soll man sie bereuen und bekennen vor den Glaubensgenossen und vor denen, die einen höheren Grad der Befreiung erlangt haben; denn die Reue und das Bekenntniß vermindern oder löschen die Sünde aus, je nach dem Grad ihrer Tiefe und Aufrichtigkeit, nicht qualvolle Sühnungen und Bußen; diese vermehren nur die Schmerzen des Körpers, auf deren Verminderung es ankommt [2]). Niemand soll mit seinen guten Werken prunken; diese soll er verbergen, aber seine Fehler öffentlich machen [3]).

So faßt sich Buddha's Moral in die drei Grundsätze der Keuschheit, der Geduld und der Barmherzigkeit zusammen, d. h. des mäßigen und leidenschaftslosen Lebens, des widerstandslosen, willigen Ertragens aller Unbill und aller unvermeidlichen Uebel, endlich des Mitgefühls und der wirksamen Hülfe für die Mitmenschen. Eine alte Formel sagt: „Alles Bösen Unterlassung, des Guten Vollbringung, Bezähmung der eigenen Gedanken, das ist die Lehre des Buddha [4])."

Die Legenden erzählen von einer großen Disputation, welche Buddha siegreich zu Çravasti (jetzt die Hauptstadt der Koçala) gegen sechs heilige Büßer der Brahmanen bestanden habe; der vornehmste der Brahmanen habe sich aus Aerger und Verdruß selbst entleibt. Die Brahmanen fürchteten, wie die Legenden berichten, daß Buddha's Lehre ihre Ehre und ihr Ansehen schmälern, daß sie weniger Gaben und Geschenke empfangen würden; es habe sie empört, daß Buddha auch den untersten Kasten, den Unreinen, den Eintritt in den Stand der Büßer gestatte. Nach Angabe der Sutra ließen die Brahmanen die Gemeinden Geldstrafen gegen die beschließen, welche Buddha's Reden hören würden, wirkten sie Verbote gegen seine Lehren bei den Königen

1) Burnouf l. c. p. 300. — 2) Burnouf l. c. p. 299. — 3) Burnouf l. c. p. 261. — 4) Burnouf l. c. p. 126. 153. Köppen a. a. O. S. 224.

einiger Gebiete gegen ihn aus. Mag es den Brahmanen gelungen sein, den einen oder den anderen Fürsten gegen Buddha und seine Lehre zu stimmen, so fehlte ihm in anderen Gebieten Indiens, auch abgesehen von seiner Heimath, der wirksame Schutz des weltlichen Armes nicht. Gleich vom ersten Jahre des öffentlichen Auftretens Buddha's an, soll König Bimbisara von Magadha ihm Schutz und Unterstützung gewährt und seinen Schülern den „Bambusgarten" bei der Hauptstadt Radschagriha zum Aufenthalt überwiesen haben. Auch der König der Koçala Prasenadschit begünstigte Buddha, und seine Hauptstadt Çravasti wurde im Norden des Ganges ein bevorzugter Aufenthalt Buddha's während der Regenzeiten, ein Mittelpunkt der neuen Lehre wie Radschagriha im Süden des Stromes. Endlich nennen die Legenden auch den König der Bharata, der zu Kauçambi residirte, Vatsa, den König Pradjota von Udschdschajini und den König Rudrajana von Roruka, eines Gebietes, welches, wie es scheint, östlich von Magadha lag, unter den Beschützern Buddha's. Buddha benahm sich rücksichtsvoll und vorsichtig gegen die Fürsten: er ertheilte keinem ihrer Beamten oder Diener die Weihe des Bettlers, er nahm keinen von diesen in die Gemeinschaft der Geweihten auf ohne ausdrückliche Genehmigung seines Königs [1].

Dem Volke hatte sein Auftreten, seine Disputationen mit den Brahmanen, zunächst kaum einen anderen Eindruck machen können, als daß auch er einer jener philosophirenden Büßer sei, die lehrend und bettelnd, mit oder ohne Schüler die Länder des Ganges durchzogen. Wenn die Brahmanen Buddha verfolgten, rief man ihnen zu: was wollt ihr; er ist ein Bettler wie ihr [2]! Die gefährlichste Verfolgung soll Buddha, nachdem er bereits das siebzigste Jahr überschritten hatte, durch einen nahen Verwandten, den Devadatta, erlitten haben. Schon in der Jugend der eifrige Nebenbuhler des Siddhartha in den ritterlichen Kämpfen, soll Devadatta durch die Erfolge der Lehrthätigkeit Buddha's mit grimmigem Neid erfüllt worden sein. So faßt er den Gedanken, als Glaubenslehrer an Buddha's Stelle zu treten, und verbindet sich zu diesem Zwecke mit Adschataçatru, dem Sohne König Bimbisara's von Magadha; Adschataçatru soll seinen Vater, den Beschützer Buddha's, ermorden; er, Devadatta, will diesen selbst tödten; dann wollen beide sich unterstützend das höchste Ansehen

1) Burnouf l. c. p. 163. 189. 145. 190. 211. — 2) Burnouf l. c. p. 101.

behaupten. Devadatta sammelt 500 Schüler um sich, Adschataçatru entthront im Jahre 551 v. Chr. seinen Vater und läßt ihn nach den Legenden der Buddhisten in einem Thurme verhungern. Nach seinem Schützer soll auch der Erleuchtete sterben. Von der Höhe des Geiersberges bei Radschagriha schleudert Devadatta einen Stein auf den vorübergehenden Buddha; aber er vermochte ihn nur leicht an der Zehe zu verwunden; vergebens wird auf Adschataçatru's Geheiß ein mit Kokoswein berauschter Elephant gegen Buddha losgelassen: das wüthende Thier kniet vor Buddha nieder. Diesen Verfolgungen zu entgehen, verläßt Buddha Magadha und wendet sich nach Çravasti. Devadatta folgt ihm, um ihn hier von Neuem anzufallen und durch die vergifteten Nägel seiner Finger umzubringen; aber als er sich dem Buddha nähert, versinkt er in die Hölle, und König Adschataçatru bekehrt sich und wird aus einem Verfolger Buddha's ein eifriger Beschützer seiner Lehre [1]).

Diese Legende ist ersichtlich behufs der Verherrlichung der siegreichen Heiligkeit des Buddha erzählt; indeß enthält sie dennoch einen gewissen geschichtlichen Kern. Schon frühzeitig trat unter den Anhängern Buddha's eine Spaltung ein; der Urheber und Führer dieser Trennung hieß Devadatta. Noch im siebenten Jahrhundert n. Chr. gab es in Indien Klöster, welche der Lehre und der Regel Devadatta's folgten. Unter den ächten Jüngern Buddha's nahmen nach den Legenden Çariputra und Maudgaljajana, Brahmanensöhne aus dem Dorfe Nalanda bei Radschagriha, den ersten Platz ein. Nach ihnen nennen die Sutra den Kaçjapa, einen Brahmanen, Upali, einen Çudra, der Bartscheerer gewesen war, d. h. eine der niedrigsten, unreinsten und verachtetsten Beschäftigungen betrieben hatte, ehe er Buddha folgte, und zwei Vettern Buddha's aus dem Geschlechte der Çakja, Anuruddha und Ananda. Ananda soll den Buddha fünfundzwanzig Jahre hindurch ununterbrochen begleitet und „das Meiste gehört und das Gehörte am besten behalten haben." Außer diesen werden noch in erster Reihe Nanda, ein Stiefbruder Buddha's, und Buddha's eigener Sohn, Rahula, genannt.

Es war nicht die Gunst oder Ungunst der Fürsten, es war nicht die spekulative Kraft seiner Lehre, nicht die Hingebung seiner nächsten Schüler, welche Buddha's Lehre Eingang verschafften. Vielmehr lagen die Erfolge Buddha's gerade darin, daß er seine Lehre nicht

---

1) Köppen Religion des Buddha a. a. O. S. 111.

auf die Doktrin, nicht auf die Schule beschränkte. Er wagte es, aus dem Kreise der Brahmanen, der Vedagelehrten, aus dem einsamen Waldleben herauszutreten; er wagte es, die durch Tradition und Gesetz dem Unterricht gezogenen Schranken zu durchbrechen. Er hält nicht wie der brahmanische Lehrer mit seinen Schülern Sitzungen, denen nur diese beiwohnen; er richtet seine Worte auf offenem Markte nicht blos an die Dvidscha, sondern auch an Çudra und Tschandala — ein unerhörtes Ereigniß; er redet zu diesem Zwecke die Sprache des Volkes, nicht das Sanskrit, die Sprache der Brahmana und der Gelehrten; er predigt in gemeinfaßlicher Weise, während die in die Formeln der Schule gefaßten Lehren der Brahmanen dem Volke, auch wenn sie ihm in seiner Sprache vorgetragen worden wären, ganz unverständlich bleiben mußten. Dem Volke setzte Buddha viel mehr seine Moral als seine Metaphysik auseinander, obwol er auch diese nicht ausschloß, und seine moralischen Vorträge entwickelten jedesmal den Grundsatz an einem gegebenen Falle [1]). Auch sonst soll seine Lehrmethode die wirksamste, welche in Indien angewendet werden konnte, gewesen sein, wenn uns die Legenden nicht in diesem Punkte täuschen. Vermittelst der vollkommenen Erleuchtung, welche Buddha zu Theil geworden war, durchschaute er das Gewebe der Wiedergeburten; er entwickelte jedem die Zustände, das Glück und Unglück seines gegenwärtigen Lebens aus den Tugenden oder Sünden, welche er in einem früheren Dasein geübt. Er eröffnet Einem, dem auf Befehl des Königs die Augen ausgestochen worden sind, daß er in einem früheren Dasein vielen Gazellen die Augen ausgerissen habe; da er aber auch gute Thaten verübt habe in jenem Leben, so sei er in einer guten Familie und mit einem schönen Körper wiedergeboren worden [2]). Einem Anderen sagt er, daß er in einem früheren Dasein einen Einsiedler getödtet, wofür er bereits mehrere tausend Jahre hindurch die Strafen der Hölle erlitten habe; er werde dafür aber außerdem in diesem Leben den Kopf verlieren und dasselbe Unglück noch in fünfhundert folgenden Existenzen erleiden [3]).

Wie wirksam Buddha's Methode sein möchte, die Tendenz der Lehre war es, die ihr früher oder später die Herzen des Volkes öffnen mußte. Unter die Mißhandlungen und Aussaugungen der Staatsgewalt,

1) Burnouf l. c. p. 126. — 2) Burnouf l. c. p. 414. — 3) Burnouf l. c. p. 195. 274. 381. 382.

unter den Hochmuth der Brahmanen gestellt, in die unverrückbare Ordnung des Kastenwesens gepreßt, lag der schärfste Druck auf den durch Gesetz und Sitte gebrandmarkten unteren Kasten. Die Sittenlehre war aufgelöst in die Beobachtung der Kastenpflichten, in die endlose Reihe der Darbringungen und Opfer, der Reinigungen und Sühnungen und damit zu einer verkünstelten und peinigenden Werkheiligkeit degradirt, der niemand zu genügen vermochte; die Religion war untergegangen in einem wüsten Gewimmel von Göttern und Zaubereien auf der einen, in verstiegener und dem Volk unverständlicher Spekulation auf der anderen Seite. Diesen Zuständen, diesen Anforderungen und diesen Lehren gegenüber erklärte Buddha, daß niemand, auch nicht die niedrigsten und verworfensten Kasten die Wahrheit zu hören und zu finden ausgeschlossen seien, daß Milderung der Leiden und Ruhe, Heil und Befreiung von jedem erlangt werden könnten. Statt der Beobachtung der Kastenpflichten verlangt er die Brüderlichkeit aller; der verschrobenen Ethik der Brahmanen gegenüber setzt er die natürliche Empfindung wieder in ihr Recht ein; an Stelle der Opfer und der breiten Werkheiligkeit der Brahmanen läßt er die Zähmung der Leidenschaften und das Mitgefühl, die Erfüllung einfacher Pflichten treten; an die Stelle qualvoller Bußübungen setzt er eine leichte Ascese, die faßliche Moral der Geduld und des Quietismus; an die Stelle des Veda, der Götter der Brahmanen tritt eine mindestens einfachere Theorie, von der Lehre begleitet, daß auch ohne diese jeder von seinem Herzen und von seinem Willen aus den Weg des Heils betreten und durch solchen Wandel sein Geschick in diesem und in den folgenden Lebensläufen erleichtern könne, während die Eingeweihten direkt zum Tode ohne Wiedergeburt vorzudringen vermöchten. Jedermann konnte das gelbe Gewand nehmen, wenn er gelobte, in Armuth und Keuschheit zu leben und im Lande wandernd zu betteln, eine in Indien nicht schwierige Art, den Lebensunterhalt zu gewinnen.

Hatte die Doktrin der Brahmanen das Erbarmen aus dem Himmel verschwinden lassen, auf Erden war es in diesem „Erleuchteten," in diesem „Wegweiser" wieder erschienen, der dem Hochmuth und Stolze der Brahmanen mit Sanftmuth und Demuth begegnete, der mitleidvolles Erbarmen für die Niedrigen und Aermsten, für alle Mühseligen und Beladenen zeigte[1]), der in der Mitte gedrückter

1) Burnouf l. c. p. 174. 183.

Bevölkerungen lehrte, auf welche Weise die unvermeidlichen Uebel am leichtesten ertragen werden, wie sie durch gegenseitige Hülfe gemildert werden könnten, der Alle zur Erleichterung ihres Looses durch ihre eigene Kraft aufrief und diese Erleichterung sich selbst und jedem Anderen zu schaffen für die vornehmste der Pflichten erklärte.

Nach Buddha's Gesammtanschauung mußten die Kasten fallen. Es gab keine Weltseele, welcher alle Wesen entströmt waren, es gab mithin die Unterschiede nicht, welche nach der Reihefolge dieser Emanation bestimmt waren. Indeß bekämpfte er die Kasten zunächst nur aus dem Gesichtspunkte, daß der Körper nur einen untergeordneten Werth haben könne. „Wer den Körper genauer ansieht," sagte er, „wird keinen Unterschied zwischen dem Körper des Sklaven und dem Körper des Prinzen finden. Im schlechtesten Körper kann die beste Seele wohnen." „Nur in Rücksicht auf den Geist, der in ihm ist, muß der Körper geachtet oder nicht geachtet werden. Die Tugenden fragen nicht nach den Kasten [1])." Weiter aber wendete er den Unterschied der Kasten dahin, daß sie thatsächlich dem Menschen eine höhere oder niedrigere Stellung geben, daß ihre Rangordnung äußere Vortheile oder Nachtheile bringt. Es war der Gesichtspunkt der günstigeren oder ungünstigeren Wiedergeburten, der ihn diese Unterschiede annehmen und in das System der Wiedergeburten einreihen ließ. So gab er zu, daß eine Stufenleiter existire vom Tschandala bis zu dem Brahmanen hinauf, daß die Geburt in der höheren oder niederen Stellung eine Folge der Tugenden oder Fehler früherer Existenzen sei; aber die Unterschiede seien nicht der Art, daß sie den Geist bänden, daß sie irgend jemanden, auch den Letzten und Niedrigsten, verhindern könnten, die wahre Lehre zu hören, zu verstehen, zum Heil und zur Befreiung zu gelangen. Die Kasten bilden demnach zwar Unterschiede, aber keine wesentlichen Unterschiede unter den Menschen, sie sind im Grunde gleichgültig.

Wenn die Brahmanen Buddha tadelten, daß er den Unreinen predige, erwiederte er: „mein Gesetz ist ein Gesetz der Gnade für Alle [2])." Er nahm Çudra und Tschandala, Bartscherer und Straßenkehrer, Sklaven und reumüthige Verbrecher, die Elenden und Unglücklichen ohne Unterschied unter seine Schüler, unter die Geweihten auf [3]). Er schloß nicht einmal die Weiber aus; selbst Weibern er-

1) Burnouf l. c. p. 375. 376. — 2) Burnouf l. c. p. 198. — 3) Burnouf l. c. p. 162. 197. 205. 212. 277.

theilte er die Weihe des Bettlers[1]. Einst traf jener Schüler Buddha's, Ananda, nach einer weiten Wanderung ein Tschandalamädchen wasserschöpfend am Brunnen und verlangte zu trinken. Sie entgegnete, daß sie eine Tschandala sei und ihn nicht berühren dürfe. Ananda erwiedert: „Meine Schwester, ich frage nicht nach deiner Kaste, noch nach deiner Familie; ich bitte dich um Wasser, wenn du es mir geben kannst." Buddha soll dann dieses Mädchen unter die Geweihten aufgenommen haben[2].

Fünfundvierzig Jahre hindurch, so heißt es, wanderte Buddha von einem Ort zum anderen, seine Lehre zu predigen, die gewonnenen Anhänger im Glauben zu stärken, ihre Angelegenheiten zu ordnen und in den Regenzeiten den Geweihten den Weg zur höchsten Befreiung, zum Tode ohne Wiedergeburt zu zeigen. Nach den Legenden der nördlichen Buddhisten hätte er noch gegen das Ende seiner Tage den Untergang seiner Vaterstadt und seiner Angehörigen gesehen. Dem Nachfolger König Prasenadschits auf dem Throne der Koçala, dem Virudhaka (Kschudraka im Vischnu-Purana), sollen, so wird erzählt, die Çakja von Kapilavastu verhaßt gewesen sein. Er zog mit seinem Kriegsvolk gegen sie aus, gewann die Stadt Kapilavastu und ließ die Bewohner niedermetzeln. Buddha soll das Getöse der Eroberung und den Jammer der Sterbenden vernommen haben. Nachdem der König der Koçala mit seinem Heer abgezogen, soll Buddha nächtlicher Weile die zerstörten, mit Leichen bedeckten Gassen seiner Heimath durchwandert haben. Im Lustgarten bei dem Palaste seines Vaters, wo er als Knabe gespielt, hätten Jungfrauen gelegen, denen Hände und Füße abgehauen waren; einige seien noch am Leben gewesen. Buddha zeigte ihnen sein Mitleid und tröstete sie. Das Blutbad von Kapilavastu, die Tödtung der Çakja kann, wenn sie überhaupt stattgefunden, wenigstens nicht vollständig gewesen sein, da späterhin das Geschlecht der Çakja als vorhanden und thätig erwähnt wird.

Im achtzigsten Jahre seines Lebens soll Buddha Radschagriha und Nalanda im Lande Magadha besucht haben, danach über den Ganges gegangen sein und in Vaiçali, dem Hauptorte des Stammes der Vridschi (S. 259), seinen Jüngern verkündet haben, daß er in drei Monaten sterben werde. Er habe sie zu verdoppeltem Eifer ermahnt, ihnen befohlen, wenn er nicht mehr sein werde, seine Gebote zu sam-

1) Burnouf l. c. p. 206. — 2) Burnouf l. c. p. 205 seqq.

meln und aller Welt zu predigen. Von seinen Schülern Ananda und Anuruddha begleitet, sei er dann nach Norden, nach dem Lande der Malla, nach Kuçinagara aufgebrochen, wo er einst den Königsschmuck abgelegt und den Stand des Bettlers ergriffen hatte. Auf dem Wege erkrankt, gelangte er erschöpft in die Nähe von Kuçinagara, wo ihm Ananda in einem Hain ein Lager bereitete. Hier nahm er Abschied, versank dann in Kontemplation und endete mit den Worten: „Alles ist ohne Dauer", um nicht wiedergeboren zu werden. Auf Ananda's Anweisung hätten die Malla dem geschiedenen Erleuchteten die Bestattung eines Königs zu Theil werden lassen. Nach siebentägigen Vorbereitungen sei die Leiche in goldenem Sarge, in feierlichem Zuge vor das östliche Thor Kuçinagara's getragen und auf den Holzstoß gelegt worden. Die Asche sei in eine goldene Urne geborgen, und zu Ehren des „mitleidsvollen, von allem Makel befreiten Buddha" seien noch sieben Tage hindurch Feierlichkeiten begangen worden (543 v. Chr. [1]).

3. Das Reich Magadha und die Ansiedlungen im Süden.

König Adschataçatru von Magadha, der seinen Vater Bimbisara im Jahre 551 v Chr. vom Throne gestoßen und zum Tode gebracht haben, der den Erleuchteten verfolgt und dann aus einem Verfolger ein eifriger Verehrer Buddha's geworden sein soll, verlangte nach den Legenden der Buddhisten, daß die Malla die Ueberreste Buddha's (die Asche und die Knochen seiner Leiche) ihm zur Aufbewahrung übergäben. Aber die Malla hätten dieselben nicht herausgeben wollen. Auch die Çakja hätten Anspruch auf diese erhoben, weil Buddha ihrem Geschlecht entsprossen sei; die Kriegergeschlechter der Vridschi von Vaiçali hätten die Asche verlangt, weil Buddha ein Kschatrija gewesen; endlich hätten die Koçala von Ramagrama die Ueberreste Buddha's für sich erbeten. Adschataçatru habe die Ueberreste mit Gewalt in Besitz nehmen wollen. Da sei es einem bekehrten Brahmanen gelungen, die Entscheidung der Waffen zu verhüten; die Ueberreste des Erleuchteten seien in acht Theile zerlegt und unter die verschiedenen Bewerber vertheilt worden; diese hätten jeder für seinen Antheil ein Denkmal errichtet, und Adschataçatru

1) Burnouf l. c. p. 351. Lassen ind. Alterth. 2², 80.

habe seinen Antheil unter einem Stupa, d. h. einem Thurm mit einer Kuppel, bei seiner Hauptstadt Radschagriha geborgen[1]).

Von weiteren Thaten des Adschataçatru erfahren wir nur, daß er die Vridschi, welche von einem Rathe der Aeltesten ihrer edlen Geschlechter beherrscht wurden, seiner Herrschaft unterworfen habe[2]). Ueber die nächsten Nachfolger Adschataçatru's in Magadha, den Udajabhadra (519—503 v. Chr.), den Anuruddhaka (503—495 v. Chr.) und den Nagadasaka (495—471 v. Chr.) ist nichts weiter aufbehalten, als daß jeder seinen Vater umgebracht habe[3]). Den Nagadasaka, den Urenkel Adschataçatru's, soll das Volk entthront und statt seiner einen Sohn Adschataçatru's, den Çiçunaga eingesetzt haben, der, wie es scheint, bis dahin als Unterkönig in der Stadt der Vridschi, dem eroberten Vaiçali, regiert hatte[4]). Diesem Çiçunaga, der Magadha vom Jahre 471 bis zum Jahre 453 v. Chr. beherrschte, folgte auf dem Throne sein Sohn Kalaçoka[5]).

Aus jener Unterwerfung und Behauptung des Gebietes der Vridschi, aus einer Angabe der Legenden der Buddhisten, nach welcher König Kalaçoka Strafurtheile in Mathura an der Jamuna vollstrecken läßt[6]), ferner aus dem Umstande, daß die Königsverzeichnisse der Brahmanen für die Reiche der Bharata und der Koçala, für die Gebiete von Varanasi und Mithila mit dem dritten oder vierten Nachkommen der Fürsten, die nach den Legenden der Buddhisten zur Zeit des „Erleuchteten" regiert haben, enden, werden wir schließen dürfen, daß seit der Regierung Adschataçatru's sich die Macht der Könige von Magadha erhoben, daß sie weiter und weiter gegriffen, daß die benachbarten Staaten im Norden und Westen von Magadha diesem Reiche allmälig einverleibt worden sind. Kalaçoka gab ihm eine neue Hauptstadt; er verließ Radschagriha und nahm seinen Sitz in der von ihm erbauten Stadt Pataliputra. Der Name bedeutet Sohn der Trompetenblume. Sie lag nordwestwärts von Radschagriha am Einflusse des Çona in den Ganges, am Ufer des großen Stromes, etwas oberhalb des heutigen Patna. Megasthenes, welcher in dieser Stadt anderthalb Jahrhunderte nach ihrer Erbauung verweilte, berichtet, daß Palibothra (so lautet der Name bei ihm) die größte und berühmteste Stadt Indiens sei. Sie habe die

1) Burnouf l. c. p. 351. 372. Lassen ind. Alterth. 2, 80 ff. Köppen Rel. d. Buddha S. 117. — 2) Lassen a. a. O. 2², 86 ff. — 3) Lassen a. a O. 2², 89. — 4) v. Gutschmid Beiträge S. 81. — 5) Lassen a. a. O. 2², 91 N. 1. — 6) Burnouf l. c. p. 147. 435.

Gestalt eines länglichen Vierecks und einen Umfang von etwa fünf Meilen. Die langen Seiten mäßen je achtzig, die schmalen je fünfzehn Stadien. Durch die hölzerne, mit Schießscharten versehene Mauer, welche von einem denkwürdigen, 600 Fuß breiten und 30 Ellen tiefen Graben, den die Wasser des Ganges und des Çona füllten, gedeckt und von 570 Thürmen flankirt sei, gewährten 64 Thore den Eingang. Der Königspalast in der Stadt sei prachtvoll und die Einwohner sehr zahlreich[1]). Umfang, Ausstattung und Reichthum der Königsburgen haben wir bereits aus den Sutra kennen gelernt. Daß Palibothra auch dann, als es bereits die Hauptstadt nicht nur des gesammten Ganges- sondern auch des Indusgebietes geworden war, nur durch eine hölzerne, freilich mit vielen Thürmen versehene Mauer, d. h. eine Palissadirung geschützt war, ist auffallend, da ausreichend bezeugt ist, daß die Städte und Burgen des Fünfstromlandes im vierten Jahrhundert v. Chr. mit Mauern aus Ziegeln oder Bruchsteinen umgeben waren.

Die Sutra der Buddhisten zeigten uns oben arisches Leben und arische Bildung in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts vom Fünfstromlande bis zur Mündung des Ganges verbreitet und sowol den nordwestlichen Abhang des Vindhja als die Küste von Guzarate (Suraschtra) von arischen Staaten besetzt. Die alten Einwohner dieser Gebiete, die Bhilla und Kola (Kuli), haben hier eine ähnlich verachtete und herabgedrückte Stellung erhalten, wie die Tschandala am Ganges. Im weiteren Verlaufe des sechsten, im fünften Jahrhundert v. Chr. machten Kolonisation und Eroberung der arischen Inder noch bedeutsamere Fortschritte. Südliche Gebiete des Dekhan wurden besetzt und die Insel Ceylon gewonnen. Es ist bemerkt, daß frühzeitig ein Seeverkehr des Induslandes mit der Malabarküste stattgefunden haben wird; nur durch solchen konnte das Sandelholz, das allein an dieser Küste gedeiht, schon um das Jahr 1000 v. Chr. an die Mündung des Indus gelangen (S. 13). Die Tradition der Brahmanen setzt die Kolonisirung nicht nur die des nördlichen, sondern sogar die eines südlicheren Theiles der Malabarküste, des Landes Kerala in das zwölfte Jahrhundert v. Chr. Wir werden sicherer gehen, wenn wir annehmen, daß die arische Siedelung erst seitdem an der Küste Suraschtra's arische Staaten bestanden, von hier aus weiter südwärts vorgedrungen sein wird. Die ersten Nieder-

1) Diod. 2, 39. Strabon p. 702. Arrian. Ind. 10, 6. 7.

lassungen auf der Westküste sollen von Brahmanen gegründet worden sein; ein Zug von Brahmanen soll dann weit nach Süden gelangt sein, auch hier Ansiedlungen gegründet, die alten Bewohner zum Brahmanenthum bekehrt und so dem Reiche Kerala (an dem Quellgebiete der Kaveri) den Ursprung gegeben haben [1]. Auf der Ostseite des Dekhan drang die arische Kultur von den Gangesmündungen aus nach Süden. Wir wissen nicht, auf welche Weise die Odra, welche im Thale und an den Mündungen der Mahanadi wohnten, dem brahmanischen Wesen gewonnen worden sind. Im Gesetzbuche werden die Odra zu den entarteten Kriegern gerechnet [2]). Aber die Umwandlung zum arischen Leben muß hier auf eine sehr durchgreifende Weise geschehen sein; es sind keine Reste einer älteren Volkssprache in dem Dialekt von Orissa übrig geblieben; die Sprache zeigt das Gepräge des Sanskrit, und das brahmanische System wurde hier späterhin strenger als im Gangesthale selbst gehandhabt. Auch an der Koromandelküste sollen die südlichen Strecken früher kolonisirt worden sein, als die mittleren. Auf der Insel Ramesvara, die hier vor der Mündung der Baigaru liegt, sollen im sechsten Jahrhundert v. Chr. die ersten arischen Ansiedler gelandet und dann auf das Festland, welches dort von den Stämmen der Tamila (S. 9) besetzt war, hinübergegangen sein, die Wälder ausgerottet und das Land angebaut haben [3]). Einer unter ihnen, des Namens Pandja, habe die Herrschaft erhalten und dem Lande den Namen gegeben. Sampanna-Pandja, d. i. der glückliche Pandja, einer der Nachfolger dieses ersten Pandja, habe dann weiter hinauf an der Baigaru einen Königssitz erbaut und diese neue Stadt Mathura genannt. Aus diesem Namen darf geschlossen werden, daß mindestens ein Theil der Ansiedler, welche die Südküste des Dekhan kolonisirten, von den Ufern der Jamuna stammte und den neuen Wohnsitz mit dem Namen der heiligen Stadt des alten Vaterlandes bezeichnete, wie denn auch der Name des Herrschergeschlechts auf die Pandu weist, auf jene alte Dynastie, welche die Bharata zwischen der Jamuna und dem oberen Ganges noch nach dem Zeitalter Buddha's vier Geschlechter hindurch, d. h. etwa bis auf die Zeit Kalaçoka's beherrschte.

---

1) Lassen ind. Alterth. 1[2], 649. 650. — 2) Manu 10, 45. — 3) Die Zeitbestimmung folgt daraus, daß die Ansiedler, welche nach der Aera der Singhalesen 543 v. Chr. auf Ceylon landen sollen, das Reich der Pandu und die Stadt Mathura vorfinden; Lassen a. a. O. 2[2], 23 ff. 99 ff.; vgl. unten S. 286.

Auch hierher, in den fernen Süden des Dekhan, trugen die arischen Ansiedler das Kastenwesen und die brahmanische Staatsordnung, die mit großer Schärfe durchgeführt wurden; eine Erscheinung, die sich überall wiederholt, wo eine bereits entwickelte Lebensordnung als ein fertiges und geschlossenes System auf neue Verhältnisse diktatorisch übertragen werden kann. Die Einwanderer waren Brahmanen und Kschatrija; sie nahmen wol bedeutende Landstrecken für sich in Besitz. Die alten Einwohner, welche sich dem brahmanischen Gesetze nicht fügten, erhielten im Süden der Koromandelküste, im Gebiete der tamulischen Sprache, mit der fortschreitenden Kolonisirung eine noch viel schlechtere Stellung als die Tschandala am Ganges; sie sind noch heute unter dem Namen der Paria von ihren brahmanischen Landesgenossen tiefer verachtet und härter bedrückt, als jene. Noch in neuerer Zeit stand es hier dem Brahmanen frei, den Paria, der die Frechheit hatte, sein Haus zu betreten, straflos niederzustoßen[1]); noch gegenwärtig soll hier die Berührung eines Mitgliedes der höheren Kasten durch einen Paria die Ausstoßung des also Verunreinigten aus seiner Kaste nach sich ziehen.

Ueber die Ankunft der Arier auf der Insel Ceylon geben die Bücher der Singhalesen, die ältesten und verhältnißmäßig zuverlässigsten unter allen historischen Quellen Indiens, folgende Tradition. Bidschaja war der Sohn des Königs von Sinhapura (Löwenstadt) in Suraschtra[2]). Da er viele gewaltthätige Handlungen verübte, forderte das Volk den König auf, seinen Sohn zu tödten. Statt dessen ließ ihn der König mit siebenhundert Genossen auf ein Schiff bringen, welches dem Meere übergeben wurde. Nach ihrer Heimath, der Löwenstadt, nannten sich diese Verbannten Sinhala, d. i. Löwen. Ihr Schiff erreichte die Insel Lanka. Bidschaja überwand mit seinen Genossen die Urbewohner, welche als starke Wesen (Jakscha) geschildert werden, gründete an der Westküste der Insel die Stadt Tamraparni, an der Stelle, wo sein Schiff das Ufer erreicht hatte, und nannte die Insel, welche nun den siegreichen Löwen von Suraschtra gehörte, Sinhaladvipa, d. i. Löweninsel. Aber Bidschaja und seine Begleiter waren ohne Weiber aus der Heimath verstoßen und wollten auf der Insel ihr reines Blut nicht mit schlechtem vermischen. Des-

1) Benfey Indien S. 221. Weder das Gesetzbuch noch die Sutra der Buddhisten erwähnen der Paria, so oft auch von Tschandala die Rede ist. — 2) Lassen ind. Alterth. 2², 99 ff. 108 ff.

halb sandte Vidschaja nach der gegenüberliegenden Küste des Festlandes, nach jener Mathura an der Vaigaru, wo damals König Pandava herrschte, und warb um dessen Tochter, und König Pandava gewährte ihm diese sammt siebenhundert anderen Frauen für Vidschaja's Genossen, wofür dieser als Gegengabe seinem Schwiegervater jährlich 200,000 Muscheln und Perlen steuerte. Die Ehe Vidschaja's blieb kinderlos, und als er sein Ende herannahen fühlte, sandte er zu seinem Bruder Sumitra, der inzwischen dem Vater auf dem Throne von Sinhapura gefolgt war, nach Lanka zu kommen, um das neue Reich zu regieren. Sumitra zog es vor, das väterliche Reich zu verwalten, schickte aber seinen jüngsten Sohn, den Panduvançadeva, welcher dreißig Jahre über die Insel herrschte und die neue Hauptstadt Anuradhapura im Innern der Insel gründete. Pandukabhaja, der zweite Nachfolger Panduvançadeva's, ordnete die Verfassung des Reiches. Er stellte einen Brahmanen als Oberpriester an und ließ die Grenzen der Dörfer vermessen. Indem er die Hauptstadt vergrößerte, ließ er für die Brahmanen Wohnhäuser errichten, vor der Stadt, wie das brahmanische Gesetz fordert, den Leichenplatz anlegen und ein besonderes Dorf daneben für die unreinen Leichenbesorger erbauen. Auch Einsiedeleien wurden für die Büßer eingerichtet. Die Eingewanderten bildeten die Kasten der Brahmanen und der Kschatrija; die Ureinwohner, welche sich dem brahmanischen Gesetze fügten, bildeten die Kasten der Vaiçja und Çudra; eine besondere Kaste, die Parawa, finden wir wenigstens späterhin mit dem Fange der Perlenaustern betraut. Doch soll Pandukabhaja die Verleihung der Aemter nicht auf Arja beschränkt haben; die Tradition berichtet ausdrücklich, daß auch Häuptlinge der alten Einwohner angesehene Stellen in dem neuen Staatswesen erhielten [1]).

Man würde sich täuschen, wollte man in dieser Ueberlieferung eine glaubhafte und sichere Erzählung der Kolonisation von Ceylon sehen. Der Name des Entdeckers, Vidschaja, bedeutet Sieg und Eroberung, der seines Nachfolgers Panduvançadeva heißt Gott aus dem Pandugeschlecht. Wir werden aus dieser Tradition nur festhalten können, daß die ersten Ansiedler aus dem Westen Indiens, von der

1) Lassen ind. Alterth. 1², 137 N. 4. 2², 99 ff. Von der Stadt Tamraparni hat dann die Insel den Namen erhalten, der von den Eingeborenen noch heute gebraucht wird; Tamraparni lautet im Pali Tambapanni; hieraus ist das Taprobane der Griechen gebildet. Lanka ist wol die ältere Bezeichnung aber wie Sinhala noch im Gebrauch.

Küste Guzarate's kamen, daß ein Geschlecht aus derselben Gegend, welches sich von den gefeierten Pandu ableitete, die Herrschaft auf der Insel errang (auch die Griechen kennen ein Reich der Pandu auf der Halbinsel von Guzarate und das Reich Pandaea auf der Südspitze Indiens), daß die Ansiedler auf Ceylon mit der älteren Niederlassung auf der Südküste des Dekhan in Verbindung traten und im Gegensatz zu diesen ihren Landsleuten ein freundliches Verhältniß zur Gesammtheit der alten Einwohner herstellten. Ebensowenig darf man der Ueberlieferung der Singhalesen unbedingt Glauben schenken, wenn sie die Ankunft der ersten Ansiedler in das Jahr 543 v. Chr. setzt. Dieses Jahr, das Todesjahr Buddha's, ist offenbar darum gewählt, weil Ceylon seit der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. ein Hauptsitz des Buddhismus wurde und auch dann noch blieb, als diese Lehre im Gangeslande, auf dem gesammten Festlande Indiens, durch die Brahmanen wieder zurückgedrängt und vernichtet wurde. Bis zu dem Zeitpunkte der Einführung des Buddhismus auf Ceylon, ja fast noch ein volles Jahrhundert darüber hinaus, ist auch die Chronologie der singhalesischen Quellen mit Unmöglichkeiten, Widersprüchen und nachweisbaren Fehlern angefüllt[1]). Wir müssen uns deshalb mit der Annahme begnügen, daß die ersten arischen Ankömmlinge etwa um das Jahr 500 v. Chr. auf Ceylon gelandet sein werden.

Wenn Leben, Sitte und Glaube der Inder auf beiden Küsten des Dekhan und über diese hinaus festen Fuß faßten, blieb doch die Mitte der Halbinsel von arischer Kolonisation zunächst unberührt. Hier stellten die wilden, unwegsamen Ketten des Vindhja, welche durch die ganze Breite des Landes von Meer zu Meer ziehen, dem Vordringen der arischen Kolonisation von Norden her unüberwindliche Hindernisse entgegen. So bewohnen denn auch noch heute die Stämme der schwarzen Gonda (S. 9) die schwer zugänglichen Thäler und Schluchten dieses weiten Gebirgslandes in ursprünglicher Wildheit, mit ihrer alten Sprache, ihrem alten Kultus des Erdgottes, dem die Orissa benachbarten Stämme noch in unseren Tagen Menschenopfer brachten. Bei anderen Stämmen an der Narmada soll jene Sitte noch gelten, die Herodot gewissen indischen Völkern beilegt (S. 16),

---

1) Westergaard über Buddha's Todesjahr S. 100 ff. Lassen a. a. O. 2², 100 ff.

alte und schwache Familienglieder zu schlachten und aufzuessen[1]). Dagegen drang von der Koromandelküste aus brahmanische Sitte und Kultur an der Godavari, der Krischna, der Palaru und der Kaveri allmälig empor. Von den Waffen und dem Gewicht der wachsenden Macht Magadha's unterstützt, wurde der Einfluß des arischen Wesens darnach stark genug, die Kalinga, die Telinga und die Tamila dem Glauben, der Lehre, der Lebensweise der Arier zu unterwerfen. Doch bewahrten hier die Telinga und die Tamila, wie auf der Westseite die Karnata, die Tuluva und die Malabaren ihre freilich vom Sanskrit umgebildeten und durchzogenen Sprachen. Die südliche Spitze des Dekhan ist von arischer Kolonisation ganz unberührt geblieben. Das von den Westghats zur Ostküste hin gesenkte Plateau, welches die ganze Halbinsel Dekhan ausfüllt, schließt hier mit einer hohen Berggruppe, den Nilagiri, d. h. den blauen Bergen. Durch eine tiefe mit Sumpf und Dickicht erfüllte Senkung im Norden begrenzt und abgeschnitten, steigt dieses Gebirge weit über das Plateau bis zu einer Höhe von 6—8000 Fuß empor. Die Nähe des Aequators, in Verbindung mit den kühlenden Einflüssen des umgebenden Oceans, gewährt bei solcher Erhebung den reinsten Himmel, einen ewigen Frühling und eine vollkommen europäische Vegetation, in deren Mitte ein schöner und kräftiger Menschenschlag, die Tuda, noch heute in völliger Isolirung lebt und gedeiht.

Die Ansiedlungen auf den Küsten des Dekhan, auf der Insel Ceylon müssen dem Handel und Verkehr Indiens neuen Aufschwung gegeben haben. Die Perlen, welche nur an der Nordwestküste und in der Enge von Ceylon auf den zahlreichen Korallenbänken dieser Meerenge gefunden werden — das Gesetzbuch führt sie neben den Korallen unter den wichtigsten Handelsartikeln, deren Preise der Kaufmann kennen soll, auf — sind nicht nur im vierten Jahrhundert an den Höfen der indischen Fürsten ein gewöhnlicher Schmuck; sie gelangten um diese Zeit auch schon nach dem Westen. Die Begleiter Alexanders von Makedonien erzählen, daß die Perser und Meder die Perlen mit Gold aufwögen und den Perlenschmuck höher schätzten als Goldschmuck Onesikritos, der Steuermann Alexanders, berichtet, daß die Insel Taprobane (Tamraparni) 15,000 Stadien im Umfang

1) Ritter Geographie 4, 2, 519—524. Lassen ind. Alterth. 1, 377. Es sind wol die Padaeer und Kalatier Herodots (3, 98 ff.); Lassen erklärt diese Namen durch padja schlecht und kala schwarz.

habe, daß es dort viele Elephanten und zwar die tapfersten und stärksten in Indien und amphibische Seethiere gebe, von denen einige Kühen, andere Pferden glichen. Taprobane liege zwanzig Tagefahrten vom südlichsten Ufer Indiens in der hohen See; aber die Schiffe der Inder segelten schlecht, da sie übel gebaut und ohne Verdeck seien [1]). Megasthenes erzählt, daß Taprobane an Gold und Perlen reicher sei als Indien selbst. Die Perlenaustern, welche zahlreich bei einander seien, würden mit Netzen aus dem Meere heraufgeholt; das Fleisch würde weggeworfen, aber die Knochen dieser Thiere seien die Perlen, deren Preis dreimal so hoch wie der des Goldes sei [2]).

Der Tod des „Erleuchteten" hatte die Annahme seiner Lehre im Gangeslande nicht gehemmt. Die oben erwähnte Legende des Streites von Fürsten, Völkern und Geschlechtern am mittleren Ganges um die Reste Buddha's wird zwar dem Reliquiendienst ihren Ursprung zu verdanken haben, zu welchem die Gläubigen Buddha's doch erst längere Zeit nach seinem Tode gelangt sind; dagegen wird die weitere Erzählung, daß nach Buddha's Tod eine Anzahl seiner Schüler zur Feststellung der Grundlehren des Meisters zusammengetreten seien, nicht in Zweifel zu ziehen sein. Buddha soll, wie schon bemerkt ist, seinen Schülern befohlen haben, seine Gebote zu sammeln, wenn er nicht mehr sein werde. Dieser Weisung gehorsam, habe Kaçjapa, dem Buddha einst die Hälfte seines Sitzes überlassen, und den er mit seinem Bettlergewande bekleidet, fünfhundert bewährte Gläubige (Sthavira) des „Erleuchteten" zusammenberufen. König Adschataçatru von Magadha habe für ihre Besprechungen bei Radschagriha am Eingange der Niagrodhahöhle eine besondere Halle erbauen lassen. Hier hätten die Versammelten den Upali (S. 275) mit der Aufzeichnung der Vorschriften der Disciplin (vinaja), „der Seele des Gesetzes," beauftragt; Buddha selbst habe den Upali für den besten Kenner der Disciplin erklärt. Das Gesetz (dharma), d. h. die Aussprüche des Meisters, sollte Ananda sammeln; er wußte diese sämmtlich auswendig. Mit der Aufzeichnung des philosophischen Systems (abhidharma) soll Kaçjapa beauftragt worden sein; jeder hatte seine Zusammenstellung der Versammlung zur Prüfung und Genehmigung vorzulegen. Diese Arbeiten sollen sieben Monate in Anspruch genommen haben [3]).

1) Strabon p. 72. 690. — 2) Arrian. Ind. 8. Plin. hist. natur. 6, 24. — 3) Burnouf l. c. p. 351. 372. Köppen Religion des Buddha S. 117. Ueber

In der Lehre Buddha's herrschte ein verhältnißmäßig nüchterner Sinn, welcher im Gegensatz zur brahmanischen Phantasterei den Trieb erwecken mußte, seinen Besitz klar zu übersehen und festzuhalten. Zudem hatten Glaube und Verhalten der Buddhisten ihren Ausgang und Mittelpunkt so sehr in dem Leben, in dem Vorbilde, in der Lehre des Meisters, daß ein Zusammentreten der Schüler gerade in dem Augenblick, in welchem sie ihren lebendigen Mittelpunkt verloren hatten, durchaus wahrscheinlich erscheint. Das Bedürfniß, statt der persönlichen Gegenwart des Meisters nun wenigstens seine ganze und reine Lehre zur Stütze und zum Anhalte zu besitzen, mußte gewiß in starkem Maß empfunden werden. Aber die Tradition ist darin offenbar im Unrecht, daß sie die Abfassung des gesammten Kanons der heiligen Schriften, welche der Buddhismus späterhin besaß, nach seinen drei Abtheilungen der Disciplin, der Aussprüche und der Spekulation, gleich diesem ersten Koncile der Aeltesten zuschreibt. Es konnte sich auf dieser Versammlung nur darum handeln, die Reden, Lehren und Vorschriften des Meisters aus dem Gedächtnisse zu sammeln und deren treue Wiedergabe durch gegenseitige Kontrole festzustellen. Es sind die Lehrsprüche und Gebote, die Sutra Buddha's, welche auf dieser Zusammenkunft gesammelt und festgestellt wurden. Wir besitzen dieselben leider nicht in dieser ihrer ältesten und einfachsten Form, da späterhin den Aussprüchen Buddha's die Veranlassung, die Situation, der Ort hinzugefügt worden sind, in welchen der Meister diesen und jenen Ausspruch gethan, diese und jene Lehre vorgetragen hätte. Doch ist es wenigstens theilweise möglich, den alten einfachen Kern von diesen Zusätzen zu unterscheiden [1].

Buddha hatte allen, welche den Weg der Befreiung betreten wollten, welche das Versprechen der Armuth und Keuschheit ablegten, die Weihe des Bhikschu, d. h. des Bettlers, des Çramana, d. h. des Asceten, des Priesters seines neuen Glaubens, ertheilt. Er hatte diese Çramana angewiesen, sich von der Welt zurückzuziehen und nach seinem Vorbilde in einsamer Meditation über die vier Wahrheiten: den Schmerz, die Entstehung des Schmerzes, die Vernichtung des Schmerzes und den Weg, welcher dahin führe, nachzusinnen. Aber seine Bettler sollten kein dauerndes Eremitenleben führen, so wenig wie er selbst es

---

die Formen des Sanskrit, in welchem die alten Sutra geschrieben sind, Burnouf l. c. p. 106 seqq. Lassen a. a. O. 2², 493. — 1) Burnouf l. c. p. 217. 232. Lassen a. a. O. 2, 79. 80. Köppen a. a. O. S. 143.

geführt hatte. Schon dadurch, daß sie ihr Leben durch Betteln fristen mußten, war die längere Vereinsamung und die feste Einsiedelei ausgeschlossen, und Buddha's Lehre gebot neben der Entsagung Mitleid und Hülfe für alle Geschöpfe. Auch die Bhikschu sollten dies Mitgefühl durch die That bewähren; sie sollten insbesondere den Brüdern, welche die Weihe empfingen, sie sollten dem Volke die heilsamen Wahrheiten mittheilen, welche sich ihrer Meditation erschlossen hätten, wie Buddha selbst gethan. Nach dem Gebote des Meisters durften sie nicht, wie die brahmanischen Büßer, der Regenzeit im Walde trotzen; sie sollten dieselbe gemeinsam an geschützten Orten, in Felsgrotten, Dörfern oder Städten bei befreundeten Hausvätern zubringen; sie sollten in der Regenzeit einander belehren und ihre Sünden einander beichten. Eine vollständige Isolirung der Geweihten wäre der gesammten Tendenz der Lehre wie dem Vorbilde des Meisters entgegen gewesen. Die Bhikschu, welche aus verschiedenen Lebenskreisen, aus verschiedenen Kasten stammten und das angeborene und gewohnte Gesetz derselben verlassen hatten, mußten das Bedürfniß empfinden, sich des neuen Gesetzes ihres Lebens gemeinsam zu vergewissern, dasselbe in Gemeinschaft zu pflegen und auszubilden. Die Bekenner, insbesondere die Vertreter einer neuen Lehre werden immer darauf angewiesen sein, den bestehenden Autoritäten gegenüber das Gefühl ihrer Gemeinschaft, der gegenseitigen Unterstützung zu nähren und zu pflegen. Diese Motive führten frühzeitig zu einem Klosterleben derjenigen Anhänger Buddha's, welche die Weihe des Bettlers empfangen hatten, die zu voller Befreiung von den Wiedergeburten vorzudringen gedachten. Die Zufluchtsorte und Herbergen, in denen sie die Regenzeit zubrachten, wurden regelmäßig aufgesucht. Man nahm hier ständigen Wohnsitz, welcher in der besseren Jahreszeit verlassen wurde, um im Lande zu betteln und zu predigen, im Walde zu meditiren, und kehrte mit dem Beginn der Regenzeit (sie erstreckte sich nach dem Kalender der Buddhisten vom Vollmonde des Julius bis zum Vollmonde des November) wieder in die gewohnte Herberge zurück. Es waren zum Theil Felshöhlen, zum Theil freistehende Gebäude, denen eine Versammlungshalle (Vihara) nicht fehlen durfte.

Zur Zeit, als König Kalaçoka auf dem Throne von Magadha saß (453 bis 425 v. Chr.), sollen die Geweihten eines Klosters in der Stadt Vaiçali die Regeln und Vorschriften des Erleuchteten nicht mehr genau beobachtet und die Strenge des Wandels verlassen haben. Sie sollen sich erlaubt haben, auf Teppichen zu sitzen, berauschende

Getränke zu genießen und als Almosen auch Gold und Kostbarkeiten anzunehmen. Auf den Schutz des Königs Kalaçoka vertrauend, wiesen sie die Ermahnungen frommer Männer zurück. Diesem Aergerniß ein Ende zu machen, berief Revata, der alle Gläubige durch Tiefe der Erkenntniß und Reinheit des Wandels überragte, nachdem König Kalaçoka, angeblich durch einen Traum gewarnt, sich gegen jene Abweichungen erklärt hatte, eine große Versammlung der Bhikschu nach Vaiçali. Mit gewohnter indischer Uebertreibung behaupten die Legenden, daß über eine Million Geweihte zusammengekommen seien. Revata wählte vier der kundigsten Sthavira des Westens, vier des Ostens aus, mit denen er sich in ein abgelegenes Kloster bei Vaiçali, den Balukarama-Vihara zurückzog, um zu prüfen, ob das Verfahren jenes Klosters vor der Lehre Buddha's bestehen könne oder nicht. Diese Prüfung ergab, daß die Lehre Buddha's das Verhalten jener Bhikschu nicht zulasse, daß dieselben vielmehr aus der Gemeinschaft der Gläubigen auszustoßen seien. Zur Bestätigung dieses Ausspruchs, zur Revision der Disciplin, zur „Feststellung des guten Gesetzes" wurden 700 Geweihte aus der großen Versammlung erlesen, welche in jenem Vihara unter dem Vorsitze Sarvakami's zusammentraten. Dieses engere Koncil soll die Ausschließung von 10,000 Geistlichen von Vaiçali als Irrgläubigen und Sündern aus der Gemeinschaft der Gläubigen Buddha's verfügt und als leitenden Grundsatz aufgestellt haben, daß alles, was mit den Vorschriften der Moral und mit dem Geiste der Lehre Buddha's übereinstimme, als gesetzmäßig anerkannt werden solle, möge es von alter Zeit her bestehen, oder in Zukunft aufkommen; alles, was denselben zuwider sei, müsse verworfen werden, auch wenn es schon bestanden habe.

Wie es sich mit den Einzelheiten dieser Tradition verhalte, wir dürfen als sicher annehmen, daß, nachdem die erste Versammlung der Sthavira nach Buddha's Tode dessen Aussprüche gesammelt hatte, dieses zweite Koncil die erste ausgeführtere Aufstellung der Disciplinarvorschriften (vinaja) vorgenommen hat. Diese Versammlung ist hundert und zehn Jahre nach dem Tode des Erleuchteten im Jahre 433 v. Chr. in Vaiçali, d. h. auf dem Gebiete von Magadha und somit unter dem Schutze König Kalaçoka's abgehalten worden; ihre Arbeiten sollen acht Monate gedauert haben[1]). Offenbar wegen

1) Lassen a. a. O. 2², 93. Köppen a. a. O. S. 149.

des Schutzes, den Kalaçoka dem Buddhismus gewährte, heißt er bei den Brahmanen Kakavarna, d. h. der Rabenschwarze[1]).

Auf dem Throne von Magadha folgten dem Kalaçoka seine Söhne Bhadrasena, Nandivardhana und Pindschamakha[2]). Pindschamakha wurde nach den Angaben der Buddhisten von einem Räuber Namens Nanda gestürzt. Die Bande, welcher Nanda angehörte, soll nach Kalaçoka's Zeit Dörfer überfallen und ausgeplündert haben. Als dann bei dem Ueberfall eines Dorfes das Haupt der Bande den Tod gefunden, habe sich Nanda zum Führer erboten und den Gesellen ein größeres Ziel in der Erwerbung der Herrschaft gezeigt. Durch Zulauf verstärkt, habe er ein Heer gebildet, eine Stadt erobert und sich hier zum König ausrufen lassen. Von hier aus weiter vorschreitend und durch den Erfolg begünstigt, habe er endlich auch Palibothra und mit dieser Stadt das Reich gewonnen. Die Brahmanen nennen diesen Nanda, der den Thron von Magadha im Jahre 403 v. Chr. bestieg: Ugrasena, d. h. Führer des schrecklichen Heeres, oder Mahapadmapati, d. h. Herr des unzähligen Heeres, und behaupten, daß er der Sohn des letzten Herrschers aus Kalaçoka's Stamme gewesen, den dieser mit einem Çudraweibe erzeugt habe[3]). Sowol durch diese Angabe, wie durch jene Beinamen wird wenigstens die Usurpation, und zwar eine durch Heeresmacht bewirkte Usurpation bestätigt.

Nanda's Nachkommen behaupteten nur bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts den Thron von Magadha. Ohne nähere Angaben über ihre Thaten können wir nur aus dem Rufe, in dem das Reich Magadha zu dieser Zeit stand, schließen, daß die vorwaltende Macht, zu der Magadha unter Adschataçatru und Kalaçoka im Gangeslande gelangt war, unter ihrer Herrschaft nicht verloren ging, und etwa aus der Verwirrung in den Angaben der Buddhisten über diese Dynastie folgern, daß dieselbe dem brahmanischen Wesen zugethan gewesen sein wird. Der letzte ächte Nanda war Daçasiddhika. Er wurde

1) Lassen a. a. O. 2², 90. — 2) Nach dem Mahavança regieren nach Kalaçoka seine 10 Söhne, dann die neun Nanda. Da der Kommentar indeß nur zwölf Regenten zwischen Kalaçoka und Açoka angiebt, wird es genügen, den ältesten Sohn und die beiden letzten in der Reihe der Brüder, deren Namen die Scholien des Mahavança geben, zu nennen, da diesen bei den Brahmanen Nandivardhana und Mahanandi gegenüberstehen; Vishnu-Purana ed. Wilson p. 466; vgl. v. Gutschmid Beiträge S. 71. 77 ff. — 3) Lassen ind. Alterth. 2², 97. v. Gutschmid a. a. O.

von dem Buhlen seines Weibes Sunanda, einem Barbier, der bei einigen Indradatta, bei anderen nach seiner verachteten Kaste Kaivarta heißt, gestürzt und ermordet. Indradatta vererbte die so gewonnene Krone auf seinen Sohn, welchen die Buddhisten Dhanananda, d. h. den reichen Nanda, oder Dhanapala, d. h. den reichen Herrscher, die Brahmanen Hiranjagupta, d. h. den vom Golde Beschützten, nennen. Seine Regierung währte vom Jahre 340 bis zum Jahre 315 v. Chr.; er soll sehr große Schätze aufgehäuft haben. Die Abendländer nennen diesen König Xandrames oder Agrames, sein Reich das der Prasier, d. h. der Pratschja (der Oestlichen) oder der Gangariden. Sie erzählen, daß Xandrames von so niedrigem und unberühmtem Geschlechte gewesen sei, daß man ihn für den Sohn eines Barbiers gehalten habe. Aber dieser sein Vater sei ein außerordentlich schöner Mann gewesen und habe durch seine Schönheit das Herz der Königin gewonnen. Hinterlistig habe diese ihren Gatten, den König, getödtet; so sei des Xandrames Vater auf den Thron der Prasier gelangt und habe die Herrschaft auf seinen Sohn vererbt, welcher jedoch dieser niedrigen Abkunft und seiner eigenen Schlechtigkeit wegen gehaßt und in Mißachtung gewesen sei. Aber zugleich berichten die Griechen, daß Xandrames ein Heer von 200,000 Fußgängern, 20,000 Reitern, 4000 Elephanten und mehr als 2000 Streitwagen aufzustellen vermochte; andere erhöhen die Zahl der Reiter auf 80,000, die der Elephanten auf 6000 und die der Streitwagen auf 8000 [1]). Aus diesen Angaben der Griechen wie aus dem, was sie sonst über das Reich der Prasier oder Gangariden berichten, als dessen Westgrenze sie die Jamuna bezeichnen, folgt evident, daß weder der Wechsel der Dynastie durch die Thronbesteigung des ersten Nanda, noch die Usurpation des Indradatta das Aufsteigen der Macht Magadha's, welches unter König Adschataçatru begonnen, unter Kalaçoka größere Dimensionen angenommen hatte, unterbrochen hat. Nicht blos das Heer auch das Gold des Sohnes des Indradatta, des Dhanapala-Xandrames, spricht für den Glanz und die Ausdehnung des Reiches, das von der Jamuna ostwärts das gesammte Thal des Ganges umfaßt haben wird.

1) Diod. 17, 93. Plut. Alex. 62. Curt. 9, 2.

4. Völker und Fürsten des Induslandes.

Die Prüfung der Angaben von Thaten, welche der Gründer des persischen Reiches, welche Kyros (Kuru) im Gebiet des Indus vollbracht haben soll, zeigte uns oben (S. 14), daß es wol die den Arachoten benachbarten Gandarer waren, die Kyros hier unterthänig machte. So konnten darnach die Kundschafter des Dareios von Kaspapyros, d. h. von der Stadt Kabul (Kabura) aus den Kabul und den Indus hinabfahren; sie umschifften dann von der Indusmündung Arabien, indem sie durch den arabischen Busen heimkehrten. Nicht ganz dreißig Jahre nach dem Tode des Erleuchteten, gegen das Jahr 515 v. Chr. unterwarf Dareios die nordwärts vom Kabul am rechten Ufer des Indus wohnenden Stämme, die „nördlichen Inder", wie Herodot sagt, in weiter Ausdehnung bis zum oberen Laufe des Indus hin. Seine Inschrift zu Persepolis fügt den schon in früheren Inschriften als unterworfen bezeichneten Gandarern und Arachoten die „Idhus" hinzu[1]. Die Gandarer wurden mit den Arachoten und Sattagyden zu einer Satrapie des Perserreiches verbunden; die Açvaka, die auf dem linken Ufer des Kabul wohnten, bildeten mit den weiter nordwärts am Indus hinauf wohnenden Stämmen der Arja eine besondere Satrapie, die der Inder. Von des Dareios Nachfolger wurde das Kriegsvolk beider Satrapieen zum Heereszuge gegen Hellas entboten. Herodot, der in der Zeit schrieb, da Kalaçoka auf dem Throne von Magadha saß, erzählt uns, daß die Gandarer, welche Artyphios, der Sohn des Artabanos, befehligte, wie die Baktrer gerüstet gewesen seien; die Inder, von Pharnazathres geführt, seien mit Kleidern aus Baumwolle oder Baumrinde angethan und mit Bogen aus Rohr und Pfeilen aus Rohr mit Eisenspitzen bewehrt gewesen. Die Reiter der Inder seien ebenso gekleidet und gerüstet wie die Fußgänger, ihre Streitwagen aber theils mit Pferden, theils mit wilden Eseln bespannt gewesen[2]. Sie zogen über die Brücken des Hellespont und betraten sechzig Jahre nach dem Tode des Erleuchteten

1) Die Inschrift von Bisitun nennt Harauvatis und Gandara als unterworfen, die Inschrift von Persepolis: Harauvatis. Idhus. Gandara. Die Harauvatis und Gandara gehören also dem übernommenen Bestande des Reiches; die Idhus (Induu in der babylonischen Form) waren hinzugekommen. Da Herodot Kaspapyros mit Paktyike zusammen nennt, Hekataeos Kaspapyros den Gandarern zuweist, wird es wol auf Kabura zu deuten sein. — 2) Herod. 7, 65. 66. 86.

den Boden von Hellas. Sie sahen die Tempel Athens in Flammen aufgehen; Fußvolk, Reiter und Streitwagen der Inder überwinterten in Thessalien und wurden dann am Asopos geschlagen[1]).

Die Satrapie der Inder entrichtete nach Herodots Angabe den höchsten Steuersatz im ganzen Perserreiche; sie hatte jährlich 360 Talente Goldes an den König abzuführen. Das Gold zur Entrichtung dieses Tributes holten die Inder, wie Herodot erzählt, aus einer großen Wüste, die jenseit des Indus nach Morgen hin liege. Niemand könne sagen, wie es dort aussähe. Da, wo diese Wüste beginne, gebe es Ameisen kleiner als Hunde und größer als Füchse, welche goldhaltigen Sand ausgrüben, indem sie sich ihre Wohnungen unter der Erde, wie Ameisen pflegten, höhlten. Diesen Goldsand raubten die Inder, füllten ihn in Säcke und führten ihn eilig auf den schnellsten Kameelen hinweg; denn falls diese Ameisen sie ereilten, würde weder Mensch noch Thier davonkommen; zuweilen würden aber auch Ameisen dieser Art gefangen und kämen an den König der Perser[2]). Diese wunderbare Geschichte wiederholt Megasthenes, mit noch bestimmteren Angaben: die bergbewohnenden Inder jener Gegend hießen Derden; jene Bergebene der Ameisen habe dreitausend Stadien (gegen achtzig Meilen) im Umfange; der von den Thieren aufgewühlte Goldsand bedürfe nur geringer Schmelzung; und Nearchos versichert, daß die Felle dieser Ameisen Pantherfellen glichen[3]). Daß die Griechen keine von ihnen erfundene Fabel erzählen, beweist das Mahabharata, nach welchem in den Bergen des Nordens wohnende Stämme dem König Judhischthira „Ameisengold" als Tribut darbringen[4]). Die Derden des Megasthenes werden die Darada sein, welche das Gesetzbuch zu den entarteten Kriegergeschlechtern rechnet[5]). Noch heute wohnen die Darda am oberen Laufe des Indus nordwärts von Kaçmira im Thale des Nagar, der von Norden her dem Indus zuströmt, von den höchsten Gipfeln ostwärts bis nach Iskardu hin auf dem nach ihnen benannten Darda-Himalaja, und sprechen einen Dialekt der Sanskritsprache[6]). An dies schwer zugängliche Gebirgsland stoßen Hochflächen, deren sandiger Boden Goldstaub enthält. Zahlreiche Murmelthiere mit geflecktem Fell, deren größte Art zwei Fuß lang

1) Herod. 8, 113. — 2) Herod. 4, 40. 3, 102. — 3) Strabon p. 705. 706. Vgl. Arrian. anab. 5, 4. Plin. h. n. 6, 22. 11, 36. — 4) Lassen ind. Alterth. 1², 1020. — 5) Ob. S. 191. Manu 10, 43—45. — 6) Ritter Asien 2, 653. Lassen a. a. O. 1², 499. 500.

wird [1]), durchwühlen diesen Boden. Der erste Reisende, welcher in unseren Tagen hierher vordrang, sagt: „Der röthliche Boden war von diesen Thieren durchlöchert, welche vor ihren Höhlen auf den Hinterbeinen saßen und sie zu hüten schienen [2]).“ Wir dürfen darnach annehmen, daß die Darada den losen Sand, welchen diese Thiere zur Herstellung ihrer Winterhöhlen vor diese herausgeworfen, wegführten, um dessen Goldgehalt zu gewinnen, daß die Arja am unteren Indus und Ganges, die das Murmelthier nicht kannten, es mit ihren bauenden und Höhlen grabenden Ameisen verglichen, es für eine große Ameisenart nahmen und das Gold des Nordens nach der Ameise (pipilika) nannten. Was die Griechen von der Schnelligkeit und Gefährlichkeit dieser Thiere berichten, ist Fabel.

Welche Einwirkung die Unterwerfung der Arja des rechten Indusufers, ihre Zugehörigkeit zum Perserreich auf diese ausübte, vermögen wir nicht festzustellen. Daß sie der Gemeinschaft ihres Volkes nicht weit entfremdet wurden, läßt sich daraus schließen, daß im Aitareja-Brahmana wie im Mahabharata ein König der Gandhara des Namens Nagnadschit erwähnt wird [3]), daß im Epos die Tochter des Königs der Gandhara dem Könige der Bharata vermählt und von Krischna erzählt wird, er habe alle Söhne des Königs der Gandhara, des Nagnadschit, überwunden [4]). Auch ein Rischi und Brahmanen der Gandhara werden erwähnt, letztere mit dem Beisatz, daß sie die niedrigsten aller Brahmanen seien [5]). Von den Stämmen im Norden des Kabul werden im Epos die Açvaka, die Assakaner der Griechen, nur eben genannt. Ob die Perserkönige ihre Herrschaft auf dem Westufer des Indus bis zum Falle des Reiches behauptet haben, steht nicht fest. Die Erzeugnisse und Thiere Indiens, welche Ktesias am persischen Hofe sah, bezeichnet er als Geschenke des Königs der Inder. Nach Arrians Berichte kämpften Inder „von dieser Seite des Indus“ mit etwa funfzehn Elephanten im Heere des letzten Perserkönigs bei Arbela; nach des Megasthenes Angabe waren es Oxydraker (Kschudraka), geworbene Leute von jener Seite des Stromes [6]).

Seitdem die Lieder des Veda im Lande der fünf Ströme gesungen waren, sind wir so gut wie ohne jede Nachricht über das

---

1) Lassen a. a. O. 1^2, 1022. — 2) Moorcroft Asiat. researches 12, 435 seqq. — 3) Lassen a. a. O. 1^2, 769. 2^2, 151 N. 5. — 4) Muir l. c. 4, 249. — 5) Muir l. c. 3, 350. Mahavança p. 47. — 6) Anab. 3, 8. Strabon p. 678.

Leben dieser Gebiete. Von den Brahmanen des Gangeslandes, aus den Schriften der Buddhisten erfahren wir kaum mehr über die Völker des Pandschab und deren Geschicke, als über die Arja des rechten Ufers des Indus. Das Çatapatha-Brahmana und das Ramajana erwähnen das Volk der Kaikeja, deren Sitze am oberen Laufe der Iravati und der Vipaça zu suchen sind. Beide Quellen bezeichnen den König der Kaikeja mit dem Titel Açvapati, d. i. Herr der Rosse [1]. Die Rosse des Induslandes galten für die besten Indiens (S. 243). Die Hauptstadt der Kaikeja nennt das Ramajana Girivradscha und giebt dem Könige Daçaratha von Ajodhja die Tochter des Açvapati zur Gattin. Die Entfernung von Girivradscha nach Ajodhja bestimmt das Gedicht zu sieben Tagereisen im Wagen auf gebahnter Straße [2]. Eines weiter im Westen gelegenen Gebietes erwähnen die Sutra der Buddhisten. Nicht allzuweit vom linken Ufer des Indus lag die Stadt Takschaçila. In dieser galt nach Angabe der Sutra das Gesetz der Brahmanen; diesem gemäß sollen auch hier Tschandala die Henker- und Leichendienste verrichtet haben. Nach dem Mahavança ziehen im vierten Jahrhundert v. Chr. Brahmanen von Palibothra nach Takschaçila, und von hier nach Palibothra [3]. Von Kaçmira berichtet dessen freilich erst im zwölften Jahrhundert n. Chr. abgefaßte Chronik, daß König Gopaditja, der in das vierte Jahrhundert v. Chr. zu setzen sein würde, Brahmanen aus Arjadeça mit Ländereien beschenkt, die Kasten geachtet und die Verehrung des Çiva eingeführt habe [4].

Die Brahmanen des Ganges sahen auf die alte Heimath, auf das Gebiet der sieben Ströme hochmüthig herab, wo die Ordnung der Kasten, wo das brahmanische Gesetz nicht zu voller Anerkennung und Geltung gelangt waren, wo es sogar Stämme, ja ganze Völker gab, die nicht blos ohne Brahmanen sondern auch ohne Könige lebten. Wir kennen die Vorstellung der Brahmanen von der Unentbehrlichkeit der Strafgewalt, der königlichen Gewalt, „da alle Wesen ihre Pflichten nur aus Furcht erfüllen." Im Hinblick darauf, daß im Pandschab die brahmanische Ordnung, die ihnen die ursprüngliche, gottgegebene ist, nicht durchweg beobachtet wird, sind ihnen die Bewohner dieses Landes in der Mehrzahl Vratja, d. i. Abtrünnige, Bahika, d. i. Aus-

1) A. Weber Vorl. S. 147². — 2) Lassen a. a. O. 2, 522 ff. — 3) Burnouf introduct. p. 408. Mahavança ed. Turnour p. 39 seqq. — 4) Lassen 1², 861, vgl. 2², 163.

geschlossene, und die Stämme ohne Fürsten Aratta, d. i. Königslose. Das Tandja-Brahmana sagt von den Vratja: „sie fahren einher auf unbedeckten Streitwagen, führen Bogen und Lanzen, tragen Turbane und Gewänder mit rothem Saum und flatternden Zipfeln und doppelt gelegte Schaffelle; ihre Anführer zeichnen sich durch braunes Gewand und silbernen Halsschmuck aus. Weder bauen sie den Acker, noch treiben sie Handel. Sie leben in steter Rechtsverwirrung; zwar reden sie dieselbe Sprache mit den brahmanisch Geweihten; aber Leichtgesprochenes nennten sie schwer Auszusprechendes [1].“ Nach Panini's Zeugnisse wohnten die Bahika in Dörfern, waren ohne Könige und Brahmanen und lebten vom Kriege; die Kschudraka und Malava seien unter den Königslosen die Mächtigsten [2]. Im Mahabharata heißt es von ihnen: sie sind ausgeschlossen vom Himavat, von der Jamuna und der Sarasvati; unrein von Sitten und Sprache, muß man sie meiden. Ihr heiliger Feigenbaum heißt Kuhschlachtung, und ihr Marktplatz ist voll von Trinkgefäßen. Die Frevelhaften trinken den berauschenden Trank von Reis und Zucker; sie essen das Fleisch der Rinder mit Knoblauch und anderes Fleisch mit verbotenen Kräutern. Die Weiber gehen mit Kränzen geziert, ohne Gewänder trunken einher durch die Straßen und Felder. Mit Jauchzen, dem Gewieher der Esel und Pferde vergleichbar, laufen sie nach den Badeplätzen. Sie toben und fluchen, vom Wein berauscht. Was von den Kundigen der heiligen Bücher gelehrt wird, gilt sonst für Recht. Aber hier geht, wer als Brahmane geboren wird, in den Stand des Kschatrija, des Vaiçja und des Çudra über, und der Priester kann Barbier werden und der Barbier Kschatrija. Nirgends kann der Priester nach Gefallen leben; nur bei den Gandhara, Kschudraka und Bahika ist diese Umkehr aller Dinge gebräuchlich [3].

Der Gang der Entwickelung hatte die Brahmanen am Ganges so weit von den ursprünglichen Anlagen und Motiven des alten arischen Lebens abgeführt, daß sie in diesen Stämmen kaum etwas Gemeinsames mehr zu erkennen vermochten oder erkennen wollten. Aber ihre Anklagen sind selbst von ihrem Standpunkt aus übertrieben. Die Nachrichten des Abendlandes aus dem letzten Drittel des vierten Jahrhunderts v. Chr. zeigen, daß in den größeren Staaten, in den

---

1) A. Weber, Vorlesungen 74^2. 85^2. — 2) Lassen a. a. O. 1^2, 794. 2^2, 181. — 3) Lassen de Pentapotamia Indica p. 22. 63; Alterthumskunde 1, 822.

Königsherrschaften am Indus und im Pandschab die Lehren der Brahmanen gekannt und geübt wurden, daß sie selbst geehrt und von Einfluß waren, wenn auch ihre Vorschriften nicht durchweg beobachtet wurden, am wenigsten, wie es scheint, in der Ordnung und Abschließung der Kasten. Dieselben Berichte lassen uns erkennen, zu welcher Gestalt des Lebens und der Bildung das Gebiet der fünf Ströme seit der Zeit gelangt war, da hier die Lieder des Veda gesungen worden waren. Eine ansehnliche Zahl kleinerer und größerer Fürstenherrschaften hatte sich am oberen und unteren Indus, auf den Höhen des Fünfstromlandes erhoben. Zwischen diesen, auf den Vorbergen des Himalaja, am mittleren und unteren Laufe der fünf Ströme saßen Völker, welche unter der Herrschaft von Gauvorstehern, Stadt- und Bezirkshäuptern standen, bei denen mit Ausnahme einiger Hirtenstämme die Adelsgeschlechter zahlreich und streitbar waren. Die Gebiete der Fürsten wie die der freien Völker sind dicht bewohnt; auch die letzteren besitzen nicht wenige befestigte Städte. Nicht nur die großen Fürstenthümer, auch die freien Völker vermögen Heere von funfzig Tausenden ins Feld zu stellen, auch bei ihnen finden sich Städte, in denen 70,000 Menschen zu Gefangenen gemacht werden können. Brahmanen zeigen sich mit Bußübungen beschäftigt in den Fürstenländern zwischen dem Indus und der Vitasta, von Einfluß im Rathe der Fürsten am unteren Indus; aber auch bei einem der freien Völker wird eine Stadt der Brahmanen erwähnt. Die Fürsten halten ohne Ausnahme eine Anzahl von Elephanten zum Kriegsgebrauche; der alte Streitwagen ist in ihren Heeren üblich geblieben. Die freien Völker sind ohne Elephanten; aber auch sie besitzen Hunderte, ja Tausende von Streitwagen. Es waren sicherlich ihre edlen Geschlechter, die auf diesen in den Kampf zogen. An Streitbarkeit und Kampfesmuth fehlte es im Indusgebiete nicht. Mit Ausnahme einiger kleiner Fürsten und Stämme und einiger größerer Staaten, die Gunst und Hülfe suchen, wissen sich alle anderen mit äußerster Hartnäckigkeit zu vertheidigen; im Felde geschlagen, halten sie ihre Städte, die mit Mauern und Thürmen, meist, wie es scheint, von Ziegelsteinen, aber auch von Bruchsteinen, umgeben sind und auch wol noch im Innern eine Burg haben. Doch können die Mauern der Städte nicht allzustark, die der Burgen nicht sehr hoch gewesen sein; wenn sie auch den Angreifer zu regelmäßiger Belagerung zwingen, so widerstehen die Mauern doch Wurfgeschossen und mächtigem Belagerungszeuge nicht lange, und sobald die Burgmauern erstiegen

sind, konnte man wol von dem Wallgang in das Innere hinab-springen, ohne sich zu beschädigen.

Die Herrschaft der Perser hatte schwerlich tiefere Wirkung auf das Leben der Arja des rechten Indusufers und sicherlich noch weniger Einfluß auf die Völker jenseit des Stromes geübt. Ein neuer Feind, ein gefährlicherer Nachbar, kam den Indern aus dem fernen Westen, der ihren Staaten die erste ernsthafte Erschütterung von außen her brachte. Das weite Perserreich war vor dem gewaltigen Arm Alexanders von Makedonien zusammengebrochen. Seine Heerfahrt kam aus weiterer Ferne als die Züge der Könige von Assur, des Kyros und Dareios; sie drang weiter nach Osten vor, als die Assyrer und Perser jemals gekommen waren, und führte bedeutsame Folgen, die über das Indusland hinausreichten, herbei.

Die wesentlichste Erleichterung des Angriffs dieser Fremden war der Zwist der Staaten und Stämme im Induslande. Die mächtigste Herrschaft diesseit des Indus war das Reich von Kaçmira, dessen Fürsten ihr Gebiet über die Bergreihen im Süden, über die Landschaft Abhisara ausgedehnt hatten. Sie standen in gutem Vernehmen mit dem Fürstengeschlechte der Paurava, das zwischen dem oberen Laufe der Vitasta und der Asikni gebot. Gemeinsam hatten beide Staaten versucht, die freien Völker zwischen ihren Gebieten und an den Grenzen der Paurava zu unterwerfen. Mit einem großen Heere waren sie ausgezogen; aber sie hatten nichts ausrichten können [1]). Im Fünfstromlande besaßen die Paurava die bedeutendste Kriegsmacht; ein verwandtes Geschlecht desselben Namens gebot zwischen der oberen Asikni und der Iravati. Solche Macht war dem Reiche von Takschaçila, das westlich zwischen der oberen Iravati und dem Indus lag, gefährlich; die Fürsten dieses Staates standen in alter Feindschaft mit den benachbarten Paurava. Gleiche Feindschaft trennte am unteren Indus die Fürsten der Muschika und die des Gebietes von Sindimana, welches gegenüber am rechten Ufer des Indus lag. Von den freien Völkern konnten die Kschudraka und Malava zusammen hunderttausend Krieger ins Feld stellen; aber sie waren in Feindseligkeit und Fehde.

Alexander sammelte sein Heer zum Zuge nach Indien bei Baktra, wohin nach dem Epos der Perser einst auch Semiramis ihre Scharen gegen den Inderkönig Stabrobates entboten haben sollte. Im Früh-

---

1) Arrian. anab. 5, 22. Curt. 8, 12. 13.

ling des Jahres 327 v. Chr. überschritt er mit 120,000 Fußgängern und 15,000 Reitern [1]) den Hindukusch und begann, am Kabul angekommen, die Bezwingung der Arja, die auf dem rechten Ufer des Indus wohnten [2]). Am Einflusse des Kabul in den Indus lag die Stadt Puschkala, deren Gebiet bei den Griechen Peukelaotis (Puschkalavati) heißt, deren Fürsten die Griechen Astes nennen [3]). Sie konnte erst nach einer Belagerung von dreißig Tagen bezwungen werden. Im Norden des Kabul waren die Açvaka, im Süden die Gandarer zu bewältigen. Von dem Kriege gegen die Gandarer erfahren wir wenig; die Açvaka leisteten so hartnäckigen Widerstand, daß ihre Unterwerfung erst vollendet war, als der Winter kam. Die Griechen nennen die Açvaka Assakaner, Aspasier und Hippasier. Sie standen unter einem Könige, der in der Stadt Maçaka (Massaga) an der Maçakavati [4]), wol einem Zuflusse der Suvastu, residirte, lebten in fruchtbaren Thälern und pflegten auf hochgelegenen Bergtriften Rosse und zahlreiche Heerden von Rindern [5]). Auch außer der Hauptstadt gab es ummauerte Städte und Felsenburgen im Lande der Açvaka. Bei der Annäherung Alexanders flohen sie auf die Berge und in die festesten Städte. Als die Makedonier die erste Mauer der ersten Stadt, welche sie angriffen, genommen, auch der Sturm auf die zweite zu gelingen schien, brachen die Belagerten aus den Thoren, und es gelang der Mehrzahl, sich auf die nächsten Berge zu retten. Aus offenem Felde mit seinem Heere vor den Makedoniern auf die Höhen zurückweichend, erlag der König der Açvaka (die Abendländer nennen ihn nach dem Volk Assakanos) im Zweikampfe; seinen Leichnam den Feinden zu entreißen, machten die Seinen vergebens den heftigsten Angriff [6]). Darnach gelang es dem Alexander, durch einen nächtlichen Ueberfall nach hartem Kampfe das Heer der Açvaka zu zersprengen; 40,000 Inder sollen zu Gefangenen gemacht, über 230,000 Rinder erbeutet worden sein [7]). Vor Maçaka, wo die Mutter des gefallenen Königs (die Griechen nennen sie Kleophis) die Regie-

---

1) Droysen Alexander S. 302. — 2) Der Kophaeos der Griechen ist offenbar der Fürst, der am Kophen, d. h. am Kabul regiert. — 3) Droysen erklärt diesen Namen wol mit Recht aus dem Namen des Flusses Astakenos; a. a. O. S. 374. — 4) Lassen a. a. O. 1², 502. — 5) Aristobulos bei Strabon p. 691 sagt, daß das Heer im Berglande der Hippasier und des Assakanos (so ist hier für *Μουσικανός* zu lesen) überwintert habe. Die Guraeer können doch nur für einen Stamm der Açvaka gelten. — 6) Arrian. anab. 4, 24. — 7) Arrian. anab. 4, 25.

rung übernommen[1]), fand Alexander ein Heer von 30,000 Fußgängern, 2000 Reitern, 30 Elephanten und 7000 geworbenen Leuten aus dem jenseitigen Indien. Durch verstellten Rückzug verlockte Alexander die Açvaka, sich von den Mauern der Stadt weiter zu entfernen; aber obwol er dann plötzlich die vorbereitete Wendung machte, vermochte er ihnen auf ihrem Rückzuge in die Stadt doch nicht mehr als zweihundert Mann zu tödten. Zwar die Stadtmauer brach schon am ersten Tage vor seinen Sturmböcken zusammen; trotzdem konnte er, obwol er vier Tage hintereinander mit äußerster Anstrengung stürmen ließ, die Stadt nicht gewinnen. Ein Geschoß der Wurfmaschinen tödtete dann den Befehlshaber der Belagerten. Sie begannen zu unterhandeln. Alexander stellte nur die Bedingung, daß jene Söldner aus dem inneren Indien die Stadt verließen und bei ihm Dienste nähmen. Die Bedingung wurde angenommen; die Söldner zogen aus der Stadt und lagerten auf einem Hügel, dem makedonischen Lager gegenüber. Die Griechen erzählen: sie hätten bei Nacht in die Heimath ziehen wollen, um die Waffen nicht gegen ihre Landsleute zu tragen. Alexander sei dies gemeldet worden; er habe jenen Hügel von seinem gesammten Heer einschließen, diese Inder bis auf den letzten Mann niederhauen lassen und darnach die Stadt mit Sturm genommen; die Mutter und Tochter des Assakanos seien gefangen worden. Wie es sich mit der angeblichen Absicht der indischen Söldner verhalte, wie mit der Kunde, die Alexander von dieser Absicht erlangt haben soll — die Stadt hatte die ihr auferlegte Bedingung erfüllt, sie hatte die Söldner herausgegeben; wie kam sie dazu, gegen die Kapitulation höchst unvermuthet und höchst unverdient überfallen zu werden? Alexander hoffte, daß der Fall der Hauptstadt die noch übrigen Städte zur Unterwerfung schrecken würde. Aber Ora erforderte wiederum eine regelmäßige Belagerung mittelst Umwallung, worauf dann Alexander, persönlich herbeigekommen, die Stadt mit Sturm nahm. Gegen Bazira war während der Belagerung von Ora eine Verschanzung erbaut worden, um den Bewohnern von dieser aus die Zufuhren abzuschneiden. Aber auf die Nachricht, daß Ora gefallen sei, verließen die Bewohner von Bazira ihre Stadt und suchten mit vielen ihrer Landsleute Zuflucht in der Felsenburg Aornos (wol avarana, d. i. Schutz), die nahe am Indus, nicht weit vom Einflusse des Kabul auf einem isolirten Berge von über 5000 Fuß

1) Curt. 8, 10. Justin. 12, 7. Arrian. anab. 4, 27.

Höhe, der am Fuße einen Umfang von vier Meilen habe, gelegen haben soll. Wie es scheint, ist die steile Höhe am Indus, auf der heute die Burg Ranigat liegt, gemeint[1]). Obwol sich Inder fanden, welche den Makedoniern einen verborgenen Weg zum Gipfel des Berges wiesen, obwol auserlesene makedonische Mannschaften auf diesem unbemerkt einen Felsen der Burg gegenüber erreichten, sich hier in der Nacht durch Verhaue deckten und die Vertheidiger der Burg durch ihren unerwarteten Angriff beschäftigten, vermochte auf der anderen Seite des Berges Alexander doch nicht emporzukommen. Nachdem ihn die Inder zurückgeworfen, versuchten sie die Mannschaften auf jenem Felsen zu überwältigen. Diese zu retten, mußte Alexander denselben Weg einschlagen, auf dem sie emporgeklommen waren; nach hartem Kampfe, der vom ersten Licht bis zur Nacht dauerte, erreichte er es, auf dieser Seite zu den Seinigen zu gelangen. Mit der größten Anstrengung ließ er dann hier das Heer vier Tage hindurch arbeiten, um einen Damm von Holzwerk und Steinen durch die Schlucht, die den gewonnenen Felsrücken von der Burg trennte, zu führen. Da die Arbeit rasch bis zu einer zweiten Höhe, welche die Makedonier nun besetzen konnten, in der Nähe der Burg fortschritt, verließen die Inder fliehend ihre Burg. Aber auch damit war der Krieg gegen die Açvaka nicht beendet. Der Bruder des gefallenen Königs (Diodor nennt ihn Aphrikos, Curtius Eryx) hatte die Regierung übernommen und im Norden des Landes eine neue Streitmacht von 20,000 Mann und 15 Elephanten zusammengebracht. Alexander zog gegen ihn aus nach Dyrta. Er fand die Stadt verlassen; auch die Bevölkerung der Umgegenden war entflohen. Gefangene sagten aus, daß der König und alles Volk mit ihm über den Indus zum Abhisares, d. h. in das Gebiet von Kaçmira flüchteten[2]). Alexander verfolgte ihn, als Kriegsleute vom Heere des

1) Cunningham survey 2, 103 seqq. Die beigefügte Skizze läßt die Schlucht, durch welche Alexander den Damm legen ließ, um die Mauer der Burg erreichen zu können, deutlich wahrnehmen. — 2) Die Abissareer Arrians (Ind. 4, 12), aus deren Bergen der Soanas zum Indus fließt, können nur die Bewohner der Abhisara genannten Landschaft sein, welche die Bergreihen des Himalaja im Quellgebiete der Vitasta umfaßt; Ritter Erdkunde 3, 1085 ff. Nach Droysens (Alexander S. 373) und Lassens (Alterth. 2², 163) Ausführungen und den Angaben des Onesikritos (bei Strabon p. 598) über die Schlangen des Abisares ist anzunehmen, daß Abhisara zu Kaçmira gehörte, daß Abhisara damals der Sitz der Könige von Kaçmira war und die Griechen den Namen des Fürsten dem Namen der Landschaft entnommen haben.

Königs dessen Kopf und Rüstung entgegenbrachten. Nachdem dann noch einige seiner Elephanten eingefangen worden waren, kehrte Alexander in sechszehn Märschen nach Puschkala am Ufer des Indus zurück und ließ sein Heer im Lande der Açvaka überwintern [1]).

Frühzeitig im Jahre 326 v. Chr. schickte Alexander sich an, den Indus zu überschreiten, um sich endlich mit den Volksgenossen derer zu messen, die seine Waffen so lange auf dem rechten Ufer dieses Flusses festgehalten hatten Schon als er noch in Sogdiana war, hatte ihm Mophis, der Sohn des Fürsten der Inder, welcher zwischen dem Indus und der Vitasta gebot (die Griechen nennen sein Gebiet nach der Hauptstadt Takschaçila das Reich des Taxiles), Boten mit dem Erbieten gesendet, auf seine Seite zu treten, sich ihm zu unterwerfen [2]). Es war die alte Feindschaft, in der das Reich Takschaçila gegen die größere Herrschaft der Paurava zwischen der Vitasta und der Asikni (die Griechen nennen sie die des Poros) stand, die den Mophis zu diesem Schritte bewogen hatte. Des Mophis Vater war inzwischen gestorben, und Alexander empfing jetzt als Zeichen der Unterwerfung des neuen Fürsten 3000 Stiere, 10.000 Schafe, 25 Elephanten und etwa 200 Talente Silbers. Er richtete seinen Marsch auf die Stadt Takschaçila, die halbwegs zwischen Indus und Vitasta lag [3]). Mophis kam ihm mit seinen Kriegern und Elephanten entgegen und führte ihn selbst in seine Hauptstadt [4]). Die Griechen berichten, daß dieselbe groß (die größte zwischen dem Indus und der Vitasta) und blühend und ihre Verfassung wohlgeordnet gewesen sei. Das Land, welches sich allmälig zur Ebene senke, fanden sie gut angebaut und sehr fruchtbar [5]). Der König von Kaçmira hatte seinen Bruder nach Takschaçila gesendet, auch seine Unterwerfung zu erklären; einige dem Gebiete von Takschaçila benachbarte kleinere Fürsten waren in Person gekommen, Alexander zu huldigen.

Zu Takschaçila fanden die Griechen „weise Männer" der Inder. Aristobulos berichtet, er habe hier zwei Brahmanen gesehen, einen älteren, der geschoren war, und einen jüngeren, der sein Haar hatte. Beide seien von Schülern begleitet gewesen. Auf dem Markte hätten sie nehmen können, was ihnen gefiel, so daß sie an vielem

---

1) Arrian. anab. 4, 22. 30. Strabon p. 691. 698. — 2) Diod. 17, 86. — 3) Cunningham geogr. p. 111 hält die Ruinen bei dem heutigen Schahdheri für die Stelle des alten Takschaçila. — 4) Diod. 17, 86. — 5) Arrian. anab. 5, 8. Strabon p. 698.

Honig und Sesam ohne Kosten reichlich Speise gehabt, und an wen sie herangetreten, der habe sie mit Sesamöl so stark übergossen, daß es bis auf die Augen herabrann. Unsern der Stadt hätten sie Standhaftigkeit gelehrt, indem der ältere sich, auf der Erde liegend, der Hitze der Sonne und dann den Regengüssen aussetzte; der jüngere aber habe diesen übertroffen, indem er auf einem Beine stand und mit beiden Händen ein drei Ellen langes Holzscheit emporhielt, und wenn der eine Schenkel ermüdet war, stand er auf dem anderen, und so fuhr er den ganzen Tag hindurch fort. Alexander wünschte einen von diesen Weisen, die dort in höchstem Ansehen standen [1], in seiner Umgebung zu haben, um ihre Lehren kennen zu lernen [2]. Der jüngere sei ihm eine kurze Zeit gefolgt, aber bald wieder in seine Heimath zurückgekehrt; der ältere aber sei bei Alexander geblieben und habe seine Kleidung und Lebensweise geändert, und denen, die ihn deshalb getadelt, habe er geantwortet, daß die vierzig Jahre, für welche er Ascese gelobt (S. 137), vorüber seien [3]. Onesikritos erzählt, er habe funfzehn von diesen Weisen südwärts von der Stadt gefunden, jeden in einer anderen Haltung, den einen sitzend, den anderen stehend, den dritten nackt und bis zum Abend unbewegt auf der Erde liegend. Das Schwerste sei, die Hitze zu ertragen, die um Mittag so stark sei, daß kein Anderer den Boden mit nacktem Fuß zu betreten vermöge. Unter diesen habe auch jener Kalanos auf Steinen gelegen, der nachher dem Alexander gefolgt sei und dann in Persien sein Leben geendet habe. Mandanis [4]) aber, welcher unter ihnen an Alter und Weisheit der erste war, habe gesagt: die Lehre sei die beste, welche die Lust und den Schmerz aus der Seele entferne; Schmerz und Anstrengung seien verschiedene Dinge, die Anstrengung sei der Freund, der Schmerz aber der Feind der Seele; sie übten den Körper durch Mühsal und Nacktheit und geringe Nahrung, um den Geist zu festigen, damit der Zwiespalt aufhöre und sie jedem das Heilsamste zu rathen im Stande seien. Das Haus sei das beste, welches des geringsten Hausgeräthes bedürfe [5]. Megasthenes versichert, daß die Weisen der Inder den Kalanos getadelt, weil er die Seligkeit, die er bei ihnen haben konnte, aufgegeben, um einem anderen Herrn als der Gottheit zu dienen [6].

1) Onesikritos bei Strabon p. 715. — 2) Arrian. anab. 7, 2. — 3) Aristobul bei Strabon p. 714. — 4) Bei Arrian. (anab. 7, 2) und Plutarch (Alex. 65) Dandamis. — 5) Onesikritos bei Strabon p. 715. — 6) Arrian. anab. 7, 2.

Diese Berichte der Griechen bestätigen die oben (S. 297) angeführten Angaben der Buddhisten vollständig, daß in Takschaçila Gesetz und Ordnung der Brahmanen in Geltung waren.

Jenseit der Vitasta (Hydaspes) lag das Reich des Poros, wie die Griechen den Herrscher desselben nennen. Er leitete sein Geschlecht, wie Plutarch sagt, vom Gegasios ab, womit der Jajati des Rigveda und des Mahabharata gemeint sein kann (S. 63. 64). Den Namen Poros selbst haben die Griechen dem der Dynastie entnommen; das Mahabharata nennt ein Reich der Paurava oder Paura in der Nähe von Kaçmira[1]). Das Gebiet des Poros erstreckte sich ostwärts bis zur Asikni. Des Poros Neffe Spittakes beherrschte ein kleines Gebiet auf dem Westufer der Vitasta; des Poros Vetter gebot im Osten zwischen der Asikni und der Iravati. Im Norden wurde das Gebiet des Poros nur durch einige kleine Stämme von dem Gebiete des Königs von Kaçmira getrennt. Die Herrschaft des Poros war nach Angabe der Griechen dem Reiche von Kaçmira überlegen; dreihundert Städte wurden in derselben gezählt. Poros konnte 200 Elephanten, 400 Streitwagen, 4000 Reiter und gegen 50,000 Fußgänger ins Feld führen.

Alexander lagerte dem Heere des Poros, der das linke Ufer der Vitasta hielt, gegenüber; obwol an Zahl weit überlegen — Mophis und einige kleinere Fürsten hatten sein doppelt starkes Heer noch durch 5000 Inder verstärkt — scheute Alexander sich lange, den Uebergang Angesichts des Poros zu wagen. Endlich entschied ihn die Nachricht, daß der König von Kaçmira ungeachtet jener Gesandtschaft dem Poros mit einem nicht viel schwächeren Heere zu Hülfe heranziehe und nur noch zehn Meilen entfernt sei. Alexander theilte seine Truppen, ließ die Hälfte dem Lager des Poros gegenüber und eilte mit der anderen, den Uebergang oberhalb desselben zu bewerkstelligen, um den Poros zu schlagen, bevor die Kaçmirer herankämen. Der Uebergang gelang in der Nähe des heutigen Dschalam[2]). Auch Poros theilte sein Heer und wendete sich mit allen Elephanten, Streitwagen und Reitern, mit der größeren Hälfte seines Fußvolks gegen Alexanders Heerestheil. Zweihundert Elephanten bildeten in langer Reihe mit Intervallen von je hundert Fuß, wie Arrian angiebt, sein erstes Treffen; das Fußvolk stand im zweiten Treffen, die Reiterei und die Streitwagen

1) Plut. de fluviis 1. Lassen a. a. O. 1², 721. 2², 154. — 2) Droysen a. a. O. S. 388.

auf den Flügeln. Nach einem wechselvollen, äußerst erbitterten Kampfe siegten die Makedonier. Poros, in der rechten Schulter verwundet, wich auf seinem Elephanten unter den Letzten. Des Fürsten von Takschaçila, seines alten Feindes [1]), Zuruf, vom Kampf abzulassen, erwiederte er dadurch, daß er mit seinem Spieße zum Wurf ausholte. Jener zu Roß sprengte eiligst rückwärts. Darnach von einem Inder, einem Freunde aus früherer Zeit, zum zweiten Male und wiederum auf Befehl Alexanders aufgefordert, die Waffen niederzulegen, hielt er den Elephanten an, stillte seinen Durst und ließ sich vor Alexander führen, dem seine ungebrochene Haltung, seine hohe Gestalt Achtung abgewannen. Auf Alexanders Frage, wie er behandelt zu sein wünsche, erwiederte er: königlich. Seine beiden Söhne und sein Neffe Spittakes waren gefallen; von seinem Heere waren, wie die Griechen wollen, nach einigen zwölftausend, nach anderen mehr als zwanzigtausend Mann getödtet (Ende April, Anfang Mai 326 v. Chr. [2]).

Die Niederlage des Poros schreckte den König von Kaçmira. Er wagte nicht, allein gegen Alexander zu kämpfen; wenigstens suchte er den drohenden Sturm für den Augenblick zu beschwören; er sandte seinen Bruder mit vierzig Elephanten und anderen Gaben, Alexander durch diese Zeichen der Unterwerfung zu versöhnen. Alexander verlangte, er solle persönlich Huldigung leisten, sonst werde er ihn in seinem Lande aufsuchen. Es blieb bei der Drohung. Zwar jener Vetter des Poros, dessen Gebiet zwischen dem oberen Lauf der Asikni und der Iravati lag — er hatte seinem Verwandten gegen die Makedonier keine Hülfe geleistet — floh vor Alexanders Annäherung mit einem Theile seines Kriegsvolks aus seinem Lande [3]), und die Glauka (Glausai, Glaukanikai bei den Griechen), die auf den Höhen nordwärts vom Reiche des besiegten Poros siebenunddreißig ansehnliche Städte und viele Dörfer bewohnten, unterwarfen sich. Aber jenseit des Indus waren die Açvaka wieder in vollem Aufstand, und Alexander fand, nachdem er die Asikni überschritten, das Land des Entwichenen durchzogen und nun über die Iravati vordrang, hier bei den Khattia (den Kathaeern der Griechen [4]), die südwärts von den Kaikeja zwischen der Iravati und der Vipaça saßen und wie die Glauka keinem Fürsten gehorchten, den hartnäckigsten Widerstand. Die im unteren Lande an der Asikni und der Çatadru wohnenden Kschudraka und Malava hatten

1) Arrian. anab. 5, 18. — 2) Droysen a. a. O. S. 400. — 3) Arrian. anab. 5, 21. — 4) Lassen 1², 127. 782. 2², 167.

ihnen Hülfe gesendet. So erwarteten die Khattia den Angriff der Fremdlinge bei ihrer Hauptstadt Çakala (Sangala), dem heutigen Amritsir. Sie waren neben dieser umfänglichen Stadt, die an einen See stieß und von einer Mauer von Ziegelsteinen umgeben war, auf einer mäßigen Anhöhe hinter einer dreifachen Reihe zusammengeschobener Wagen gelagert. Nach blutigem Gefecht wurden sie in die Stadt geworfen, deren regelmäßige Belagerung Alexander damit begann, daß er eine doppelte Umwallung um die Stadt aufwerfen ließ, soweit der See diese nicht hinderte. Einen Versuch der Belagerten, durchzubrechen, von dem Alexander durch Ueberläufer zeitig unterrichtet worden war, gaben die Khattia nach einem Verlust von fünfhundert Todten auf. Die Wurfgeschütze waren aufgestellt, die Sturmböcke und Holzthürme fertig, als sich in der untergrabenen Stadtmauer bereits Breschen öffneten. Das Heer Alexanders stürmte, die Leitern wurden überall angelegt, die Stadt genommen. Bei dieser Erstürmung sollen 17,000 Inder getödtet, der Ueberrest der Kämpfer und die gesammte Einwohnerschaft der Stadt, zusammen über 70,000 Köpfe, zu Gefangenen gemacht worden sein. Unter den gefangenen Kriegsleuten waren fünfhundert Berittene; dreihundert Streitwagen fanden sich vor. Die Stadt wurde dem Boden gleich gemacht. Den Makedoniern soll diese Belagerung etwa hundert Todte und zwölfhundert Verwundete gekostet haben [1]). Da das Schicksal Çakala's die übrigen Städte der Khattia nicht zur Unterwerfung schreckte, ließ Alexander die Bewohner zweier anderen Städte, die bei seiner Annäherung entflohen, eifrig verfolgen; einige hundert, die nicht rasch genug waren, wurden ereilt und niedergehauen. Darnach unterwarfen sich die übrigen Ortschaften ohne Widerstand.

Alexander hatte den Poros nach der Schlacht an der Vitasta nicht nur wieder in seine Herrschaft eingesetzt, er hatte sie vergrößert; er gab ihm dann auch das Gebiet der Glauka, das Gebiet seines geflüchteten Vetters und das Land der eben unterworfenen Khattia, so daß Poros nach Angabe der Griechen nunmehr sieben Völker und mehr als zweitausend ansehnliche Städte und viele Dörfer beherrschte [2]). Die nördlichen Nachbarn der Khattia waren die Kaikeja, deren Fürst — die Griechen nennen ihn Sopeithes, es war der damalige Açvapati (S. 297) — Alexander bewillkommnete und hierdurch wie durch

1) Arrian. anab. 5, 24. — 2) Arrian. anab. 6, 2. Nach Plutarch (Alex. 60) wären es 15 Völker und 5000 Städte gewesen.

Geschenke seine Unterwerfung an den Tag legte. Die Griechen rühmen die guten Gesetze dieses Landes und dessen starke Hunde, Bastarde von Tigern und Hündinnen, wie einige von ihnen meinen. Auch das Ramajana erwähnt bei den Kaikeja „die im Palast gezogenen Hunde, mit der Stärke der Tiger begabt, von großem Körper." Alexander empfing hundertfunfzig derselben vom Açvapati als Geschenk [1]).

Vom Gebiet der Kaikeja aus erreichten die Makedonier den östlichen Strom des Pandschab, den die Griechen Hyphasis nennen; es ist die Vipaça der Inder, oberhalb ihres Einflusses in die Çatadru. Nachdem Alexander hier eine weitere Botschaft des Königs von Kaçmira, die von einem neuen Geschenk von 50 Elephanten begleitet war, und die Huldigung des Fürsten von Uraça empfangen hatte, dessen Gebiet westwärts von Kaçmira im Himalaja lag [2]), kehrte er im Herbst des Jahres 326 v. Chr. an die Vitasta (Hydaspes) zurück, um von hier aus sein Heer theils zu Schiffe auf diesem Flusse, theils an den Ufern abwärts ziehend, auf und an die Asikni, von dieser an den Indus zu bringen. Bevor er die Asikni erreichte, traf sein Zug auf dem rechten Ufer der unteren Vitasta das Volk der Çibi; östlich von diesen saßen am Zusammenflusse der Vitasta und der Asikni die Kschudraka (die Griechen nennen sie Oxydraker), noch weiter nach Osten zwischen Asikni und Iravati die Agalasser, jenseit der Iravati bis zur Çatadru die Malava, die wie die Kschudraka bereits den Khattia zum Kampfe gegen Alexander Hülfe gesendet. Die Çibi, ein Hirtenvolk, welches Thierfelle getragen und die Keule als Waffe gebraucht haben soll, wurden nach geringem Widerstand überwältigt oder unterwarfen sich ohne Kampf [3]). Den Agalassern, welche einige tausend Fußgänger und dreitausend Reiter ins Feld gestellt hatten, brachte Alexander eine schwere Niederlage bei und eroberte ihre Städte. Die Kschudraka und Malava hatten, der alten Feindschaft vergessend, sich jetzt gegen den Einbruch der Fremden verbündet und hätten vereinigt 80,000 Fußgänger, 10,000 Reiter und 7000 Streitwagen aufbringen können [4]). Aber der Anführer, den die Kschudraka vorschlugen, war den Malava nicht recht; sie gingen in ihre Städte zurück. Ueberraschend von Alexander angegriffen, wurden diese, eine

1) Diod. 17, 92. Ramajana 2, 70, 21. — 2) Lassen a. a. O. 2², 175 — 3) Arrian. Ind. 5, 12. Lassen a. a. O. 1², 792. — 4) Diod. 17, 98. Curt. 9, 4.

nach der anderen erstürmt; eine derselben wird ausdrücklich als Brahmanenstadt bezeichnet [1]. Die größte Stadt fand Alexander verlassen; aber am Ufer der Iravati hatten sich angeblich 50,000 Malava gesammelt. Sie wurden in die Flucht getrieben und suchten Schutz in einer nahegelegenen befestigten Stadt auf dem Westufer der Iravati. Alexander folgte. Der Sturm auf die Stadt begann. Die Inder wichen von der Stadtmauer in die Burg zurück. Alexander läßt auch diese sofort angreifen, ergreift selbst eine Sturmleiter und klimmt empor; Peukestas, der Schildträger des Königs, Abreas und Leonnatos folgen ihm; er gewinnt die Brustwehr und steht auf dem Wallgang, als die Leiter bricht. Hier durch die Pracht seiner Rüstung den Geschossen der Inder, insbesondere von den beiden nächsten Thürmen her, ein zu erkennbares Ziel, springt er vom Wallgang in die Burg hinab. Die Inder dringen auf ihn ein, er wirft einen der Angreifer nieder. Peukestas, Abreas und Leonnatos sind seinem Beispiele gefolgt und kämpfen ihm zur Seite, als ein Pfeil Alexanders Panzer durchbohrt und in die Brust dringt. Der König sinkt; auch Abreas fällt, ins Gesicht getroffen; mit äußerster Anstrengung deckt Peukestas den Alexander mit dem Schilde der Athene von Ilion, Leonnatos von der anderen Seite, bis endlich die Makedonier eindringen und alles Lebende in der Burg, Männer, Weiber und Kinder, niedermachen [2]. Darnach kamen Gesandte der Malava, welche die Unterwerfung des gesammten Volkes zusagten. Diesen folgten die Vorsteher der Städte und Gaue der Kschudraka, von hundertfunfzig angesehenen Häuptlingen begleitet, mit dem Gelöbniß vollständigen Gehorsams. Alexander forderte tausend Edelleute als Geißeln. Sie wurden sammt fünfhundert bespannten und bemannten Streitwagen, welche die Kschudraka hinzufügten, gestellt. Alexander behielt die Streitwagen beim Heer und sandte die Geißeln zurück.

Diese Kämpfe gegen die freien Inder hatten Herbst und Winter in Anspruch genommen. Erst im zweiten Monat des Jahres 325 v. Chr. [3]) brach Alexander aus seinem Lager an der Mündung der Iravati in die Asikni auf und gelangte auf dieser hinabschiffend in den Indus. Die Stämme am Fünfstrom und am Indus, die Abastaner, die Vasatja, die nach brahmanischem Gesetze lebten (die

---

1) Arrian. anab. 6, 7. — 2) Arrian. anab. 6, 9. 10. Droysen a. a. O. S. 438 ff. — 3) Droysen a. a. O. S. 445.

Griechen nennen sie Ossadier [1]), und die Kschatri wurden leicht bezwungen oder unterwarfen sich ohne Kampf. In das Thal des unteren Indus gelangt, trafen die Makedonier wieder auf Fürstenherrschaften. Zunächst saßen hier auf beiden Seiten des Flusses die Çudra, welche die Griechen Sodroi oder Sogdoi nennen, von einem Könige beherrscht; dann folgte auf dem Westufer das Reich des Sambos, der sich zuerst unterwarf, dann aber auf den Rath der Brahmanen die Waffen ergriff, jedoch bald mit dreißig Elephanten über den Indus floh. Seine Hauptstadt Sindimana öffnete die Thore; die anderen Städte mußten berannt werden. In einer der letzteren wurden Brahmanen gefangen und die von ihnen, welche dem Könige zur Auflehnung gerathen hatten, hingerichtet. Das gesammte Land wurde verwüstet; über 80,000 Menschen sollen niedergemacht und die übrigen als Sklaven verkauft worden sein [2]). Dem Fürstenthume des Sambos gegenüber wohnten auf dem Ostufer die Muschika, deren König die Griechen nach dem Volksnamen Musikanos nennen; er ließ jeden Gedanken an Widerstand fallen, da die Makedonier früher, als er erwartet, in seinen Grenzen standen. Aber nachdem er sich unterworfen, versuchte auch er, von den Brahmanen getrieben, sich durch die Waffen wieder zu befreien. Er unterlag und wurde mit seinen Brahmanen ans Kreuz geschlagen. Südwärts von den Muschika saßen auf dem Ostufer die Prastha [3]). Schon am dritten Tage war die Stadt, in welche sich deren Fürst zurückgezogen, genommen; auch die Mauern der Burg stürzten bald zusammen, der Fürst blieb im Kampfe, die Stadt wurde geplündert. Da, wo der Indus sich in zwei große Arme spaltet, um durch diese ins Meer zu fließen, lag die große Stadt Potala, d. i. Schiffsstation, Pattala bei den Griechen [4]). Der Fürst dieses Gebietes entfloh bei Alexanders Annäherung, die Stadt war von den Einwohnern verlassen und das umliegende Land von seinen Bauern.

Es war Alexanders Absicht, seine Eroberungen in Indien dauernd zu behaupten. An der Vitasta hatte er Bukephala und Nikaea, an der Asikni eine dritte Festung des Namens Alexandreia, am Einflusse des Fünfstromes in den Indus eine vierte gleichen Namens erbauen lassen. Pattala sollte in einen wohlbefestigten

1) Brahma-Vasatja im Mahabharata; Lassen a. a. O. 1², 973. — 2) Diod. 17, 102. — 3) Praesti; Curt. 9, 8. Lassen a. a. O. 2², 187. — 4) Lassen a. a. O. 1², 125.

Hafenplatz verwandelt werden; er befahl, hier eine Burg, einen Hafen und Schiffswerfte zu errichten. Zum Satrapen des Fünfstromlandes ernannte er den Philippos, zum Satrapen des Gebietes am unteren Laufe des Indus den Peithon, Agenors Sohn. In den ansehnlichsten Städten waren Garnisonen geblieben; Alexander zählte überdies auf die Treue und das Interesse der Fürsten, deren Gebiete er vergrößert hatte, des Mophis und des Poros. Nachdem er die beiden mächtigen Arme des Indus, von Pattala aus, befahren und deren Mündungen ins Meer untersucht, brach er Ende August des Jahres 325 v. Chr.[1]) mit dem größeren Theile seines Heeres, 80,000 Mann, auf, um durch Gedrosien nach Persien zu ziehen; im September verließ Nearchos mit der Flotte, die den Rest des Heeres trug, die Indusmündungen, um das unbekannte Meer zu erforschen und auf dem persischen Meerbusen zurückzuschiffen.

5. Staat und Leben der Inder im vierten Jahrhundert v. Chr.

Die Arier am Indus und im Fünfstromlande waren den alten Lebensmotiven näher geblieben, als die Stammesgenossen, die sich nach Osten gewendet. In der Mannigfaltigkeit der Formen ihres Staatslebens und deren anregender Wirkung auf einander, an gesundem, einfachem Sinn, an Streitbarkeit und Kriegesmuth standen sie dem Gangeslande voran. Wie groß die Zahl der Stämme und Staaten war, die das Gebiet des Indus erfüllten, wie dicht diese Lande bevölkert waren, wie weit und vielseitig auch hier die Civilisation vorgeschritten — in der Entwickelung des geistigen und religiösen Lebens, in industrieller und merkantiler Thätigkeit, in der Kultur des äußeren Lebens, an Wohlstand und Reichthum, war das Gangesland dem Indusgebiet unzweifelhaft voraus.

Seitdem Alexanders Heer den Boden des Fünfstromlandes betreten, wurde den Griechen auch das Ostland näher bekannt. Megasthenes sagt, Indien werde von 118 Völkern bewohnt; die Städte seien so zahlreich, daß es unmöglich sei, sie zu kennen und aufzuzählen[2]). Jenseit der Wüste, welche sich von der Vipaça und der Çatadru zu den Ländern des Ostens erstreckt — ihre

1) Droysen a. a. O. 464. 469. — 2) Arrian. Ind. 7. Plin. h. n. 6, 22. 23.

Breite wurde den Griechen auf zwölf Tagereisen angegeben —, wohnten an der schiffbaren Jamuna (Jomanes) die Çurasena, deren Städte Mathura und Krischnapura seien[1]), weiter östlich die Pantschala. Wir erinnern uns, daß die Pandu einst an ihrer Spitze das Herrschergeschlecht der Bharata, die Kuru, gestürzt hatten und an deren Stelle getreten waren. Der Name der Pantschala war demnach für die von den Pandu zuerst von Hastinapura, dann von Kauçambi aus beherrschten Stämme, wie wir auch einheimischen Nachrichten entnahmen (S. 75), an die Stelle des Namens der Bharata getreten[2]). Daß die Dynastie der Pandu um die Mitte des fünften Jahrhunderts geendet, daß die Çurasena und Pantschala den Königen von Magadha unterthan wurden, ist oben bemerkt (S. 281). Im Südwesten auf dem Hügel- und Berglande, welches sich allmälig zu den Vorhöhen des Vindhja erhebt, saßen nach den Berichten der Griechen die Mavella, deren Fürst fünfhundert Elephanten besitze[3]); am Meerbusen von Kambai herrschten Könige, die in der Stadt Automela residirten, welche ein bedeutender Handelsplatz gewesen sein soll; endlich lag auf der Halbinsel von Suraschtra (Guzarate) ein Reich, dessen Dynastie nach Angabe der Griechen den Namen der Pandu trug, die also wol auch ihren Stammbaum zum Vater des Judhischthira und Ardschuna, zum Pandu hinaufführten. Die Pandu von Suraschtra sollen über dreihundert Städte und fünfhundert Kriegselephanten verfügt haben[4]). Hatte ein Zweig des Hauses Pandu, das über die Pantschala und Bharata gebot, das zweite Mathura auf der Südseite des Dekhan gegründet, so waren die Ansiedler, welche die Insel Ceylon dem brahmanischen Gesetz unterworfen, von Suraschtra ausgezogen (S. 283. 284). Was Alexander und seinen Gefährten von den Anwohnern des Ganges, dem Reiche der Gangariden, der Prasier (Pratschja) d. h. der Ostländer, wie sie es auch, offenbar nach der im Induslande gebräuchlichen Bezeichnung, nennen, bekannt wurde, ist oben (S. 293) bereits angeführt. Die großen Mittel und die gewaltige Streitmacht, welche im Induslande dem Herrscher dieses Reiches, des uns wohlbekannten Magadha, beigelegt wurden, haben nicht am wenigsten dazu beigetragen, daß Alexanders Zug an der Vipaça

1) *Μεθορά τε καὶ Κλεισόβορα*; Arrian. Ind. 8, 5. — 2) *Παζάλαι* bei Arrian. Ind. 4, 5. Ptolem. 7, 1. Passalae bei Plin. hist. natur. 6, 22. — 3) Plin. h. n. 6, 22: „gentes montanae inter oppidum Potala et Jomanem.“ Lassen Alterth. 1, 651 N. 2. — 4) Lassen a. a. O Plin. l. c.

endete. Jedenfalls bestätigen die Nachrichten, welche die Griechen im Induslande über Magadha einzogen, die vorwaltende Macht, welche wir diesem Reiche seit König Kalaçoka's Zeit im Gangeslande nach Schlußfolgen aus einheimischen Quellen zuschreiben mußten. Wie übertrieben jene Angaben der Griechen über die Streitmacht des Königs der Prasier sein mögen, sie geben uns den weiteren Beweis, daß Ansehen und Macht Magadha's in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts unter der Herrschaft der Nanda eher zugenommen haben müssen, als daß sie gesunken wären; sie zeigen endlich, daß auch jener Usurpator, welcher die Nanda stürzte, und jener Dhanapala, der auf dem Throne von Magadha saß, als Alexander das Indusgebiet durchzog (die Griechen nennen ihn Xandrames), die gebietende Stellung Magadha's am Ganges behauptet haben.

Von den Völkern, die im Osten der Gangariden, d. h. im Osten von Magadha saßen, wissen die Griechen nur wenige zu nennen. Zuerst die Kalinga, welche am „anderen Meere" unter der Mündung des Ganges wohnten. Die Könige der Kalinga geböten über 60,000 Fußgänger und 700 Elephanten. Neben ihnen wohnten die Andhra in sehr vielen Dörfern und dreißig Städten mit Mauern und Thürmen; diesen folge dann das südlichste Reich Indiens, das Land Pandaea [1]) — es ist das Reich des südlichen Mathura, der südlichen Pandu gemeint (S. 283) — und die große Insel Taprobane, welche vor dem südlichsten Ufer Indiens im Meere liege. Die Erwähnung der Kalinga und Andhra beweist, daß die arische Kolonisation im Laufe des vierten Jahrhunderts in dem Gebiete zwischen Orissa (S. 283) und dem südlichen Mathura bedeutende Fortschritte gemacht haben muß.

Das Bild, welches die Zeitgenossen Alexanders vom Leben und Treiben der Inder empfingen, in seinen wesentlichen Zügen zur Vergleichung und Ergänzung der einheimischen Nachrichten ins Auge zu fassen, ist bei der Art der letzteren von erheblichem Werthe. Die Pracht der indischen Fürsten schildern die Griechen mit lebhaften Farben. Gold und Silber, Elephanten, Heerden von Rindern und Schafen besäßen die Könige der Inder in übermäßiger Menge. Ihre Gewänder seien mit Gold und Purpur geschmückt, und sogar die Sohlen ihrer Schuhe glänzten von Edelsteinen [2]). Auch in den

1) Megasthenes bei Plin. h. n. 6, 22. 23. Arrian. Ind. 8. Lassen a. a. O. 1, 158. 615. 2, 111. — 2) Strabon p. 710. 718.

Ohren trügen sie durch Größe und Glanz ausgezeichnete kostbare Steine; die Ober- und Unterarme wie der Hals seien mit Perlenschnüren umwunden, und ein goldener Stab sei das Zeichen ihrer Würde[1]). Jedermann erweise ihnen die größte Verehrung; man falle nicht blos vor ihnen nieder sondern bete sie auch an[2]). Trotzdem würden ihnen viele Nachstellungen bereitet. Aus diesem Grunde ließen sich die Könige nur von Frauen bedienen, welche ihren Eltern abgekauft wären. Diese müßten ihnen die Speisen bereiten, den Wein bringen und sie in das Schlafgemach begleiten, welches der Sicherheit wegen oft gewechselt würde. Bei Tage wagten die Könige der Inder gar nicht, zu schlafen[3]). Auch zur Jagd ziehe der König, immer von seinen Weibern begleitet, aus, die wieder von dem Kreise der Leibwache eingeschlossen seien. Wer es wage, sich bis zu den Frauen vorzudrängen, sei des Todes. Jage der König im Gehäge, so schieße er von einem Gerüste herab, auf welchem zwei oder drei ebenfalls zur Jagd gerüstete Frauen neben ihm ständen; jage er im Freien, so folgten ihm auch hier die Weiber, theils im Wagen, theils, wie der König selbst, auf Elephanten sitzend. In derselben Weise begleiteten die Frauen die indischen Könige auch in den Krieg[4]). Außer zur Jagd und zum Kriege gingen die Könige der Inder nur zum Opfer aus dem Palaste. Der König erscheine dann in einem schön geblümten Gewande[5]); Paukenschläger und Glockenspieler zögen voran; dann folgten mit Gold und Silber geschmückte Elephanten, vierspännige Wagen und Wagen, welche mit je zwei Rindern bespannt seien. Das Kriegsvolk ziehe in der besten Rüstung daher; Goldgeräthe, große Kessel und Schalen, wol einen Klafter im Durchmesser, auch Tische, Sessel und Waschbecken aus indischem Kupfer, welche mit Edelsteinen, Smaragden, Beryllen und Karfunkeln besetzt seien, sowie bunte mit Gold verzierte Gewänder würden im Zuge getragen. Darnach würden wilde Thiere geführt, Büffelochsen, Panther und gebändigte Löwen und Tiger[6]). Auf vierräderigen Wagen ständen Bäume mit großen Blättern, auf welchen sich verschiedene Arten gezähmter Vögel befänden, von denen sich einige durch die Pracht des Gefieders, andere durch ihre schönen Stimmen auszeichneten[7]).

1) Curtius 8, 9. 9, 1. — 2) Strabon p. 717. — 3) Strabon p. 710. Curtius 8, 9. — 4) Strabon p. 710. Vgl. Curtius 8, 9. — 5) Strabon p. 688. — 6) Megasthenes bei Strabon p. 703. — 7) Strabon p. 710. 718.

Sowol den Prunk der Fürsten, ihre Umgebung und Bedienung durch Hunderte von „lotusäugigen Frauen", als die ängstlichen Sorgen um ihre Sicherheit kennen wir aus den einheimischen Quellen zur Genüge, und die Art des Thronwechsels, der wir oft genug begegnet sind, beweist, daß solche Vorsicht nicht überflüssig war[1]). Die Sutra schildern, wie die Könige an festlichen Tagen unter dem Schall aller Arten von Instrumenten, unter dem Duft von Wohlgerüchen und Weihrauchwolken auf dem Elephanten einherziehen, begleitet von ihren Ministern und von den Haufen des Volkes umgeben; eine Inschrift König Açoka's von Magadha verordnet „unter Trommelverkündigung" Züge von Festwagen und Elephanten[2]), und das Epos ist sehr ausführlich in der Schilderung der Aufzüge der Fürsten zur Königsweihe (S. 173) und bei Anlässen ähnlicher Art.

Große Sorgfalt verwendeten die Könige der Inder nach Angabe der Griechen auf das Rechtsprechen; sie beschäftigten sich fast den ganzen Tag damit. Auch die übrigen Richter seien gewissenhaft, und die Schuldigen würden streng bestraft[3]). Wir erinnern uns, wie dringend das Gesetzbuch den Fürsten die Handhabung der Gerechtigkeit, den Schutz der Personen und des Eigenthums, die Handhabung der Strafgewalt ans Herz legte (S. 154 ff.). Die Inder seien, so versichern die Griechen, im Verkehr einfach und hätten wenig Prozesse. Es sei verboten, Körperverletzungen zu verüben und zu dulden, und so pflegten die Inder auch nur wegen Verwundungen und Mord zu klagen. Der Diebstahl sei selten, obwol in den Häusern wenig verschlossen werde. Wer einen anderen verstümmele, werde auf dieselbe Weise verstümmelt und verliere dazu eine Hand; wer aber einen Handwerker einer Hand oder eines Auges beraubt habe, müsse sterben. Falsches Zeugniß werde mit Abhauen der Hand oder des Fußes bestraft; den schwersten Verbrechern werde auf Befehl des Königs die Haut abgezogen[4]).

Das indische Volk zerfalle in sieben Stämme. Den ersten Stamm bildeten die Weisen; an Zahl sei er der schwächste, aber an Ansehen und Ehre der bedeutendste; den zweiten die Beamten, welche sich „durch Einsicht und Gerechtigkeit auszeichneten." Aus diesem Stande nähmen die Könige sowol wie die freien Stämme der Inder

1) Oben S. 167. 172. 247. 281. Burnouf introd. p. 417. — 2) Lassen Alterth. 2, 227. — 3) Strabon p. 710. Diod. 2, 42. — 4) Megasthenis fragm. 37. ed. Schwanbeck.

den obersten Rath, die Könige auch die Bezirksvorsteher, die Richter und die Anführer im Kriege. Der dritte Stand sei der Stand der Aufpasser, welche alles aufspüren müßten, was in den Städten und auf dem Lande vorgehe; diese hielten die Könige zu ihrer Sicherheit, und die Aufpasser nähmen auch die öffentlichen Dirnen zu Hülfe, sowol die, welche in den Städten wohnten, wie die, welche sich zu Kriegszeiten in den Lagern aufhielten. Zahlreich sei der vierte Stand, der der Krieger, welcher der größten Freiheit genieße und sich am wohlsten befinde, da ihm kein anderes Geschäft obliege, als sich in den Waffen zu üben. Die Krieger würden aus dem Schatze des Königs besoldet und zwar so reichlich, daß sie auch Andere von diesem Solde ernähren könnten. Die Rüstungen, die Rosse und Elephanten, deren sie bedürften, erhielten sie vom Könige nebst den nöthigen Dienern, so daß Andere ihnen die Waffen schmiedeten, die Pferde besorgten und vorführten, die Streitwagen putzten und lenkten und die Elephanten leiteten. Wenn es nun Krieg sei, dann kämpften die Krieger; wenn aber Friede, so lebten sie in Muße und Wohlergehen, in Freude und Gelagen. Auch diejenigen, welche Künste und Handarbeit ausübten oder Handel trieben, bildeten in Indien einen besonderen (den fünften) Stand. Von diesen verfertigten einige das, dessen die Landleute bedürften, andere seien Waffenschmiede und Schiffbauer. Die meisten derselben seien steuerpflichtig und müßten auch selbst Dienste leisten; nur die Handwerker, welche Kriegsbedarf verfertigten, und die Zimmerleute der Schiffe seien nicht blos frei von Diensten und Abgaben sondern erhielten auch den Unterhalt vom Könige, für welchen sie allein arbeiten dürften[1]. Der bei weitem zahlreichste Stand (der sechste) seien die Bauern. Diese zögen weder jemals in den Krieg, noch besäßen sie Waffen, noch würden sie zu anderen öffentlichen Diensten verwendet; ja, sie enthielten sich sogar des Geschäftsverkehrs mit den Städten. Der indische Bauer lebe ungestört mit Weib und Kind auf seinem Hofe, nur mit dem Feldbau beschäftigt. Sogar der ausbrechende Krieg störe ihn nicht in seinem Geschäft; unter dem Schutze der Krieger setze er ruhig seine Arbeiten fort[2]. Ja, einige Berichte der Griechen gehen soweit, zu versichern, daß die Bauerhöfe überhaupt heilig und unverletzlich seien, daß es auch den feindlichen Kriegern nicht erlaubt sei, Aecker

---

1) Arrian. Ind. 12, 1—5. Strabon p. 707—709. Diodor 2, 41. — 2) Strabon p. 704.

zu verwüsten, Bäume und Häuser niederzubrennen und die Hand an die Landleute zu legen, so daß neben den Schlachtordnungen und Gefechten die Bauern furchtlos hinter dem Pfluge gingen, die Ernte einbrächten und die Baumfrüchte brächen [1]). Die siebente und letzte Klasse der Inder bestehe aus den Jägern und Hirten. Die Hirten führten ein herumziehendes Leben in den bergigen Gegenden und nährten sich von ihren Rindern und dem Zuchtvieh, von welchen sie auch Tribut an den König abliefern müßten, und die Jäger seien gehalten, das Land von wilden Thieren zu reinigen und die Saaten der Bauern gegen diese zu beschützen [2]). Diese sieben Stände der Inder dürften weder Ehen untereinander schließen, noch sei es gestattet, aus einem Stand in den anderen zu treten oder das Geschäft zweier Stände zugleich zu betreiben. Nur könnten die dem Stande der Weisen Angehörigen auch jedes andere Geschäft betreiben, wie jeder aus jedem Stand in den Stand der Weisen eintreten könne.

Diese Auffassung des indischen Kastenwesens idealisirt in einigen Punkten und verfällt in anderen in Irrthümer, deren Ursachen jedoch erkennbar und verzeihlich sind. Das fröhliche, sorglose und freie Leben der Kschatrija ist offenbar für alle die Staaten übertrieben, in welchen die Kschatrija nicht, wie bei den freien Stämmen im Fünfstromlande, die Stellung eines begüterten kriegerischen Adels behauptet hatten [3]), oder falls nicht in den Despotieen ein König auf dem Throne saß, der die Kschatrija besonders begünstigte und im Stande war, die dienstthuenden oder zum Dienst eingeschriebenen Kschatrija sehr gut zu verpflegen. Daß nicht alle Kschatrija Dienste thaten, ist bereits oben erörtert (S. 187); nicht dienstthuende aber zu besolden, konnte keinem Fürsten einfallen. Noch weniger stimmen die idyllischen Schilderungen von dem geehrten und unverletzlichen Leben der Bauern mit dem Steuerdrucke, mit den Erpressungen und dem elenden Zustande der Dorfbewohner, auf welchen uns die einheimischen Quellen oft genug hinwiesen. Es ist richtig, daß das brahmanische Gesetz Nachdruck auf seßhaftes Leben legt und dem Ackerbau vor dem Handel und dem Handwerk den Vorzug giebt (S. 186); aber von einer solchen Rücksicht gegen den Landbau, wie die Griechen sie schildern, findet sich öfter das Gegentheil. Diese und ähnliche

1) Diod. 2, 36. 40. Arrian. Ind. 11, 10. — 2) Arrian. Ind. 11, 11. Diod. 2, 40. Strabon p. 704. — 3) Wie die Krieger bei den Vridschi, Glauka, Khattia, Malava, Kschudraka u. s. w.; oben S. 307. 309. 310.

Züge der griechischen Berichte verdanken zum Theil dem verschönerten Gesammtbilde dieses fernen Landes und Lebens ihren Ursprung, welches der Ruf der indischen Wunder, der Weisheit und Wohlgesetzlichkeit des indischen Volks bei den Griechen erzeugt hatte. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß der Ackerbau in der That fleißig und sorgfältig betrieben wurde, daß diesen Berichten wesentlich der Eindruck zu Grunde liegt, welchen Megasthenes von den indischen Zuständen in der Zeit kurz nach Alexander empfing, da ein großer Fürst auf dem Throne von Magadha mit mächtiger Hand Frieden und Ordnung in seinem weiten Reich aufrecht erhielt. Auch die Sutra der Buddhisten heben für diese Periode den blühenden Zustand der Agrikultur hervor.

Wenn die Griechen statt der vier Kasten sieben angeben, wenn sie die Beamten, die Spione, die Handwerker, endlich die Jäger und Hirten als besondere Stämme neben Priestern, Kriegern und Ackerbauern bezeichnen, so hat dieser Irrthum darin seinen Grund, daß sie überhaupt darauf hingewiesen waren, Kastenunterschiede zu sehen. Neben den Hauptkasten standen die Kasten gemischten Ursprungs, und es ist oben bemerkt, wie stark die Tendenz der Abschließung der Gleichbeschäftigten innerhalb der einzelnen Kasten fortwirkte. Dem Blick des Fremden lag es nahe, das abgezogene Leben der Weisen von dem geschäftigen Treiben der Beamten durch eine schärfere Linie getrennt zu glauben und den besonderen Beruf der Beamten zu einer Kaste zu fixiren, wenn es auch andererseits den Griechen nicht entging, daß auch die Weisen als Rathgeber der Könige fungirten. Schon Manu's Gesetz hatte klüglich vorgeschrieben, daß die Könige sich fleißig der Hülfe von Spionen, die sie aus allen Ständen zu nehmen hätten, bedienen möchten; diese sollten dann auch vorzugsweise die öffentlichen Dirnen beobachten[1]); und das Ramajana rühmt die Minister des Königs Daçaratha von Ajodhja wegen ihrer Geschicklichkeit, alles, was in und außer dem Lande vorgehe, auszukundschaften[2]). Konnten aber die Griechen diese Spione für eine besondere Kaste nehmen, so muß das System geheimer polizeilicher Ueberwachung im vierten Jahrhundert v. Chr. in Indien sehr viele Personen beschäftigt haben. Daß die Einheit der Kaste, welche Ackerbauer, Kaufleute und Handwerker umfaßte, sowie andererseits

---

1) Manu 7, 154. Ob. S. 160. — 2) Ob. S. 168. 175. Ramajana ed. Schlegel 1, 7.

der Unterschied der Vaiçja und Çudra übersehen wurde, ist leicht erklärlich, da ja Manu's Gesetz selbst den Çudra, Handwerker zu sein, und den Brahmanen und Kschatrija, zu den Beschäftigungen der anderen Kasten herabzusteigen, erlaubte (S. 186), was den Griechen für die Brahmanen nicht entgangen ist. Daß Handwerker und Andere für die Könige Frohndienste zu thun haben, bestimmt auch das Gesetzbuch (S. 162). Unter den Jägern und Hirten fassen die Griechen endlich, wie es scheint, die unreinen und verachteten Kasten zusammen; auch hatte ja das Gesetzbuch schon bestimmt, welche Kasten, d. h. welche Stämme der vor-arischen oder arischen Bevölkerung sich mit der Jagd und dem Einfangen wilder Thiere zu beschäftigen hätten [1]).

Von dem Stande der Weisen sagen die Griechen, daß er den Königen den heiligen Dienst leitend zur Seite stehe, wie die Magier den Königen der Perser. Aber nicht blos die Könige sondern auch die Gemeinden und die Einzelnen bedienten sich dieser Weisen bei den Opfern, weil sie den Göttern am nächsten ständen und ein von Anderen dargebrachtes Opfer den Göttern nicht gefallen würde. Neben dem Opfer leiteten die Weisen auch die Bestattung und Verehrung der Todten, da sie mit der Unterwelt bekannt wären. Auch mit den Vorbedeutungen beschäftigten sie sich, und die Weissagung gehöre ihnen. Dem Einzelnen zwar prophezeiten sie selten sein Schicksal, weil sie dies für zu klein und unwürdig der Weissagung hielten, wol aber dem Staate. Zu Neujahr nämlich beriefen die Könige jährlich die Weisen zu einer großen Versammlung, wo diese dann vorhersagten, ob das Jahr gut oder schlecht, trocken oder naß sein würde, ob Krankheiten eintreten würden oder nicht. Hier lese ferner auch jeder von ihnen vor, was er über die gemeinsamen Dinge nützliches beobachtet habe, über das Gedeihen der Früchte und Thiere u. s. w. Wer Falsches prophezeie, den treffe weiter keine Strafe; wer aber zum dritten Mal vorhersage, was nicht eintreffe, dem werde Schweigen für immer auferlegt: ein Gebot, welches von den Bestraften so streng befolgt werde, daß nichts in der Welt sie bewegen könne, wieder ein Wort zu sprechen [2]).

1) Das Gesetzbuch führt als Kasten, welche die wilden Thiere verfolgen sollen, auf: die Meda, die Andhra, Tschuntschu, Madgu, Kschattar, Ugra und Pukkasa; Manu 10, 48-50. Vgl. oben S. 189. — 2) Strabon p. 703. Arrian. Ind. 11. Diodor 2, 40.

Die Lebensweise dieser Weisen sei keine leichte, vielmehr die schwerste von allen: Von frühester Kindheit an würden sie zur Weisheit erzogen; ja, schon vor der Geburt erhielten sie Fürsorger aus den Weisen, welche die Mutter besuchten, um diese durch Zauber eine glückliche Geburt thun zu lassen, wie man glaube — in der That aber, um ihr weise Ermahnungen zu geben. Nach der Geburt übernähmen andere weise Männer die Erziehung und mit dem fortschreitenden Alter erhielten die Knaben stets bessere Erzieher. Sind sie erwachsene Männer geworden, so leben sie meist in Hainen in einiger Entfernung von den Städten, liegen auf der Erde, bekleiden sich mit Thierfellen, essen nichts Lebendes, enthalten sich des Beischlafes, üben viele Standhaftigkeit sowol im Ertragen der Schmerzen wie durch Ausdauer, indem sie unbewegt den ganzen Tag in Einer Stellung bleiben, oder lange Zeit auf einem Beine stehen, und führen Gespräche über wichtige Gegenstände. Diese können auch Leute aus dem Volke mit anhören; aber solche Zuhörer müssen in tiefem Schweigen dasitzen; sie dürfen weder sprechen, noch husten, noch ausspeien. Wer von den Weisen sechsunddreißig oder vierzig Jahre, welche sie die Jahre der Uebung nennen (S. 305), in solcher Weise gelebt hat, geht auf sein Besitzthum und lebt von nun an weniger streng. Er trägt Gewänder von Baumwolle und Goldringe von mäßigem Umfang an den Händen und in den Ohren, und darf auch Fleisch von Thieren essen, welche keinen Nutzen bringen; aber scharfe Speisen darf er nicht essen. Die Weisen nehmen dann auch mehrere Weiber, weil ihnen daran liegt, viele Kinder zu erhalten, um die Weisheit desto besser fortzupflanzen. Andere Weise ziehen, mit dem Baumwollengewande bekleidet, in den Städten umher und lehren, und sind meist von Schülern begleitet. Die meiste Zeit verweilen sie auf dem Markte, wo sie von Vielen um Rath gefragt werden. Wieder andere leben im Walde, unter den großen Bäumen, und essen nichts als Baumrinde und die reifenden Kräuter. Im Sommer ertragen sie nackt die brennende Hitze des Mittags, und den Winter bringen sie ebenso, die Regengüsse aushaltend, unter freiem Himmel zu. Die Weisen, welche im Walde wohnen, gehen nicht zu den Königen, auch wenn diese sie darum ersuchen; die Könige lassen sie aber zuweilen durch Boten befragen und bitten sie, die Götter für sie anzurufen und zu verehren. Andere von den Weisen verwalten dagegen die Geschäfte des Staates und begleiten die Könige als Rathgeber; andere sind Aerzte, welche ebenfalls einfach von Reis und Gerste leben und

die Krankheiten mehr durch Speisen als durch andere Mittel heilen, von denen sie Salben und Pflaster vorzugsweise anwenden [1]). Wieder andere sind Wahrsager und Zauberer und der Todtenopfer und Gebräuche kundig, und ziehen bettelnd in Dörfern und Städten umher. Diese seien die ungebildetsten unter den Weisen, aber auch die anderen widersprächen den Fabeln von der Unterwelt nicht, da diese „die Frömmigkeit und Heiligkeit beförderten [2])."

Die weisen Männer würden insgesammt von den Königen und vom Volke hochgeehrt. Sie haben keine Steuern zu zahlen, noch irgend welche Leistungen und Dienste zu thun, erhalten vielmehr reiche Geschenke. Die in den Städten leben und auf dem Markte Rath ertheilen, können von den dort zum Verkauf gestellten Lebensmitteln, besonders von Oel und Sesam, nehmen, was und soviel sie wollen; jeder, welcher Feigen oder Trauben trägt, giebt ihnen ohne Entgelt davon. Wen sie besuchen, der fühlt sich geehrt, und jedes Haus steht ihnen, bis auf das Frauengemach, offen; sie treten ein, wann sie wollen, und nehmen Theil an den Gesprächen und am Mahle. Auch die Aerzte unter den Weisen nimmt man gastfrei in die Häuser auf, und wo sie einsprechen, da erhalten sie Reis und Gerste [3]).

Megasthenes sagt, daß die Weisen in zwei Sekten getheilt seien, deren eine Brahmanen, die andere Sarmanen genannt werde; auch gebe es noch eine dritte Sekte, zankfüchtige und streitende Menschen, welche die Brahmanen aber für Prahler und Narren hielten [4]). Die Brahmanen würden höher geachtet als die Sarmanen, da sie in ihren Lehren mehr übereinstimmten. Sie beschäftigten sich mit Erforschung der Natur und mit der Sternkunde und lehrten Manches wie die Hellenen, indem sie behaupteten, daß die Welt entstanden und kugelförmig und vergänglich sei, und daß der Gott, welcher sie erschaffen und beherrsche, sie ganz durchdringe. Die Erde läge in der Mitte des Ganzen. Außer den vier Grundstoffen der Hellenen nähmen die Weisen der Inder noch einen fünften an, aus welchem der Himmel und die Sterne beständen. Auch über

---

1) Strabon p. 712—716. Arrian. Ind. 11, 7. 8. 15, 11. 12. — 2) Strabon p. 714. — 3) Strabon p. 716. Diodor 2, 40. — 4) Bei Strabon p. 712. (cf. 718. 719.) wie bei Clem. Alex. strom. p. 305 muß offenbar statt *Γαρμᾶναι*: *Σαρμᾶναι* gelesen werden. Die dritte Sekte nennt Strabon *Πράμναι*, vielleicht nach Lassen zu erklären durch pramana, d. h. Logiker.

die Seele behaupteten die Inder Gleiches mit den Hellenen; aber wie selbst Platon gethan, mischten sie auch viele Fabeln ein über die Unvergänglichkeit der Seele, über das Gericht, welches in der Unterwelt über die Seelen gehalten werde, und andere Dinge dieser Art. Ueberhaupt seien ihre Thaten besser als ihre Worte; denn sie führten ihre Beweise meistentheils durch Erzählung von wunderbaren Fabeln. Sie behaupteten, daß an sich selbst nichts gut oder übel sei; sonst sei es ja unmöglich, daß die Einen über ein Begebniß sich betrübten, während Andere Freude darüber empfänden, ja, daß auch dieselben über dasselbe Ereigniß betrübt wären und dann wieder wechselnd sich über dasselbe freuten [1]). Nach dem oben (S. 305) bereits angeführten Berichte des Onesikritos hielten jene Brahmanen von Takschaçila die Lehre für die beste, welche Freude und Betrübniß ganz aus der Seele entferne. Um dahin zu gelangen, müsse der Körper an Beschwerden gewöhnt werden, damit die Kraft des Geistes erstarke. Der Mensch sei der beste, welcher die wenigsten Bedürfnisse habe, und der am freisten, welcher weder der Geschenke, noch sonst etwas von Anderen bedürfe, noch ihre Drohungen zu fürchten habe; wer Lust und Mühsal und Leben und Tod gleichmäßig nicht achte, der werde unter keinem Anderen stehen. Viel sprächen die Brahmanen vom Tode, den sie als die Entledigung des vom Alter abgenutzten Fleisches betrachteten. Das Leben hier auf der Erde hielten sie überhaupt nur für die Vollendung der fleischlichen Geburt, den Tod aber für die Geburt zum wahren Leben und zur Glückseligkeit für die Weisen. Krankheiten des Körpers schienen ihnen schimpflich, und wenn einer in eine Krankheit falle, so salbe er sich, lasse einen Scheiterhaufen errichten, lege sich auf denselben, befehle, ihn anzuzünden, und verbrenne, ohne sich zu rühren. Andere machten ihrem Leben ein Ende, indem sie sich in's Wasser stürzten oder in Abgründe, Andere tödteten sich durch den Strang oder durch das Schwert. Doch behauptet Megasthenes, es sei kein Dogma der indischen Weisen, sich dem Leben zu entziehen [2]).

Diese Berichte stimmen in allen wesentlichen Stücken mit den einheimischen Quellen; wenn auch die Auffassung hie und da zu günstig, an einigen Punkten zu aufgeklärt, an anderen nicht scharf genug ist. Freilich sind die Brahmanen und die Geweihten des Erleuchteten, die Çramana zu dem Stande der Weisen zusammengeworfen;

---

1) Megasthen. fragm. ed. Schwanbeck p. 46; vgl. Manu 1, 75. Strabon p. 713. — 2) Strabon p. 712. 713. 716. 718. Arrian. anab. 7, 23.

dies beweist schon die Angabe, daß jedermann in diesen Stand eintreten dürfe [1]). Es hätte auch ein besonderer Scharfblick des Fremden dazu gehört, in ihrem äußeren Auftreten so nahe verwandte Erscheinungen auseinanderzuhalten; bettelten doch die einen kaum minder als die anderen. Gewiß aber zeugt es von guter Beobachtung, daß die Brahmanen sammt den Bhikschu den Griechen nicht vorzugsweise als Priester, sondern als Philosophen erschienen. Neben der philosophischen Forschung und der Leitung der Opfer heben die Griechen die Berathung des Königs und die Wahrsagerei durch den Stand der Weisen hervor. Die Berathung der Fürsten entspricht den uns bekannten Vorschriften des Gesetzbuches, den Angaben der Sutra, des Epos, der Purana, wie jenen Ereignissen im Induslande, die oben (S. 311) erwähnt sind, und was die Wahrsagung betrifft, entnahmen wir schon den Sutra, wie sehr sich die Brahmanen etwa seit dem Jahre 600 v. Chr. der Sterndeuterei ergeben hatten, wie sie den Eltern glückverheißende Namen für die Kinder, die günstigen Zeiten für die Umgürtung mit der heiligen Schnur, für die Haarabschneidung, für die Heirath anzeigten. Die jährlichen Versammlungen zu Neujahr, von welchen die Griechen sprechen, beziehen sich wol auf die Feststellung des Kalenders, d. h. auf die Bestimmung der richtigen, nämlich der glückverheißenden Tage für die Opfer und Feste, für Saat und Ernte u. s. w., wie dies noch heute für jedes Dorf durch seinen Brahmanen und für Hof und Reich durch die Brahmanen des Königs geschieht. Nichts Wichtiges im Staat oder im Hause wird auch heute unternommen, bevor die Brahmanen die Zeichen des Himmels für günstig erklärt haben. Was die Opfer für die Abgeschiedenen betrifft, so kennen wir jene Todtenmahle und ihre Bedeutung, welche die Brahmanen abhielten, während die Bhikschu, wie wir sehen werden, inzwischen dazu gelangt waren, die Manen Buddha's und seiner vornehmsten Jünger zu verehren. Ueber den häufigen Gebrauch der Aerzte haben uns oben die Sutra belehrt; es waren Brahmanen, die auf Grundlage des Atharvaveda die Heilkunde betrieben. Die Sorge für den jungen Brahmanen und sein Unterricht werden richtig dargestellt; die Lehrzeit, welche das Gesetzbuch bis zu sechsunddreißig Jahren bestimmt (S. 137), wird nicht vergessen; auch bei den Bhikschu war ein Noviziat üblich geworden. In der Schilderung der Lebensweise der Asceten und herumziehenden Weisen sind

---

1) Strabon p. 707. Arrian. Ind. 12, 8. 9. Curt. 8, 9.

die Brahmanen und Bhikschu wiederum zu einem Ganzen zusammengeworfen, und wenn die Griechen erzählen, die strengen, waldsiedelnden Weisen seien zu stolz, auf die Bitte der Könige an den Hof zu gehen, so gilt das sowol nach dem Ausweis des Epos von den brahmanischen Heiligen, wie nach der Aussage der Sutra von den großen Lehrern der Buddhisten [1]).

Bei Auseinandersetzung der Lehren der indischen Weisen unterscheidet Megasthenes die Brahmanen und die Buddhisten, indem er den ersteren die minder geehrten Sekten entgegenstellt und die Brahmanen für die angesehensten erklärt; aus seiner ganzen Darstellung erhellt, daß zu seiner Zeit, d. h. um das Jahr 300 v. Chr., die Brahmanen entschieden das Uebergewicht behaupteten. Unter den minder geehrten Sekten aber nehmen ihm zu Folge die Çramana nach den Brahmanen den ersten Rang ein. Çramana ist die bei den Buddhisten übliche Bezeichnung ihrer Geistlichen (S. 289). Die Lehren der Brahmanen von der Weltseele, von den fünf Elementen (unter dem fünften, welches die Hellenen nicht kannten, ist der Aether, der Akaça der Brahmanen gemeint), die Dogmen der Befreiung von der Sinnlichkeit, von dem Körper hat Megasthenes in den Hauptsachen vollkommen richtig dargestellt, und seiner Angabe, daß die Brahmanen ihre Beweise meist durch Erzählung von wunderbaren Fabeln führten, liegen die zahllosen Legenden der Brahmanen von ihren großen Heiligen sehr zutreffend zu Grunde. Den Zweck der brahmanischen Ascese faßt Megasthenes zu günstig auf; aber er hebt die Bezwingung des Leibes genügend hervor und bemerkt die Getheiltheit der Ansichten über den freiwilligen Tod, den Selbstmord, den, wie wir sahen, das Gesetzbuch für den Fall der Untüchtigkeit als verdienstlichen Ausgang der späteren Lebensjahre hinstellt, den die Buddhisten absolut verdammen mußten.

Von der Religion der Inder hatten die Griechen erkundet, daß sie den regenbringenden Zeus und andere einheimische, d h. ihnen eigenthümliche Götter und auch den Ganges verehrten. Von den Göttern der Griechen sei Dionysos einst nach Indien gekommen; er habe den Indern den Ackerbau und den Weinbau gelehrt und das Königthum gegründet und sie die Mitra zu tragen und den Kordax (einen bakchischen Tanz) zu tanzen unterwiesen [2]). Auch Herakles sei

---

1) Z. B. Burnouf introd. p. 379. — 2) Arrian. Ind. 7. Diod. 2, 38. 39. Polyaen. strateg. 1, 1. Oben S. 56.

in Indien gewesen, aber funfzehn Menschenalter später als Dionysos; die Inder nennten den Herakles einen von der Erde Geborenen, der nach seinem Tode göttliche Ehren erlangt habe, weil er alle Menschen an Kraft und Kühnheit übertroffen. Dieser indische Herakles habe Land und Meer von wilden und bösen Thieren gereinigt und habe wie der thebanische die Löwenhaut und die Keule getragen. Er habe viele Söhne gehabt und Indien unter diese zu gleichen Theilen vertheilt, und diese hätten ihre Herrschaften auf viele Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht vererbt, und einige dieser Reiche bestanden noch, als Alexander nach Indien kam. Außer diesen Söhnen habe Herakles nur eine einzige Tochter, Namens Pandaea, gehabt. Auch diese habe er zu einer Königin gemacht und ihr die Landschaft, in welcher sie geboren war, zur Herrschaft gegeben, den südlichsten Theil von Indien [1]), und da Herakles auf einem seiner Seezüge die Perle gefunden, habe er alle Perlen aus dem indischen Meere gesammelt, um seine Tochter mit diesen zu schmücken. Als er aber nirgend einen Mann gesehen, der ihrer würdig gewesen, habe er schon in hohen Jahren die erst siebenjährige mannbar gemacht, um selbst mit ihr einen Nachfolger für ihr Land zu erzeugen. Seitdem würden alle Weiber in jenem Lande, welches von ihr den Namen bekommen, schon im siebenten Jahre mannbar [2]). Die Inder auf den Bergen dienten dem Dionysos, die der Ebene aber dem Herakles [3]). Am meisten werde dieser bei den Çurasena an der Jamuna verehrt [4]), und bei den Çibi (S. 309), welche Thierfelle und Keulen wie Herakles trügen und ihren Rindern und Maulthieren das Zeichen der Keule einbrennten [5]). Die Opferthiere schlachteten die Inder nicht, sondern erstickten sie [6])

Der regenbringende Zeus ist der alte Himmelsgott der Inder, Indra, welcher die Wolken mit dem Blitz spaltet und die befruchtenden Wasser niedersendet, wie er die in die Felsen eingeschlossenen Quellen befreit und hervorsprudeln läßt. Ueber die Heiligkeit des

---

1) Arrian. Ind. 8, 4. 7. 8. 9, 1—9. — 2) Arrian. Ind. l. c. Auf diese Erzählung geht auch offenbar die Notiz des Plinius zurück, daß bei den Panda (in Guzarate) die Weiber herrschten, wegen der Tochter des Herakles; h. n. 6, 22. — 3) Megasthenes bei Strabon p. 712. Indeß leiteten andere auch die Oxydraker von Dionysos ab, wol aus keinem anderen Grunde, als daß Wein in dieser Gegend wuchs; Strabon p. 687. 688. — 4) Arrian. Ind. 8, 5. — 5) Strabon p. 688. Curtius 9, 4. Arrian. Ind. 5, 12. Diod. 17, 96. 6) Strabon p. 718.

Ganges sind wir aus indischen Quellen hinreichend unterrichtet. Was Dionysos betrifft, so erzählen die Griechen, daß zum Alexander, als er im Lande der Açvaka war, eine Gesandtschaft der Nysaeer gekommen, mit der Botschaft, daß Dionysos ihre Stadt gegründet, ihr den Namen Nysa gegeben und den Berg in der Nähe Meron genannt habe. Die Griechen sahen in den Thälern und Bergen der Açvaka den Weinstock wild wachsen, die dichten Ranken einer dem Epheu ähnlichen Schlingpflanze, Myrte, Lorbeer, Buxbaum und anderes Immergrün, neben üppigem Obstwuchs [1]), eine Vegetation, die sie an die Heimath und die heiligen Stätten des Dionysos gemahnte. Als sie im Hindukusch den indischen Namen des Stammes Nischada hörten und dazu den Namen des Götterberges Meru vernahmen, der den Indern jenseit des Himalaja lag (die höchsten Gipfel waren ihnen der Südabhang des Götterberges), da war kein Zweifel mehr, daß der Gott von Nysa, der in der nysaeischen Höhle, auf den nysaeischen Bergen groß geworden, wie er die übrigen Völker von Kleinasien bis zum Euphrat hin bezwungen haben sollte, so auch einst nach Indien gezogen sei [2]). So wurde der nysaeische Berg, der den Griechen zuerst in Boeotien und Thrakien lag, dann an die Grenze Aegyptens, dann nach Arabien und Aethiopien [3]) gerückt worden war, auch nach Indien verlegt. Den Griechen waren die Nischada Nysaeer und ihre Stadt hieß alsbald Nysa; sie waren sofort überzeugt, daß der Meru von Dionysos oder zu Ehren des Dionysos, den sein göttlicher Vater einst in den Schenkel (μηρός) geborgen, den Namen erhalten habe [4]).

---

1) Strabon p. 687. 711. Plin. h. n. 6, 23. Wenn Strabon bemerkt, daß der Wein hier (im nördlichen Kabulistan) nicht mehr zur Reise komme, so ist das nur für die sehr hoch gelegenen Thäler richtig. — 2) Arrian. anab. 5, 1. Curtius 8, 10. Plut. Alex. c. 58. Diod. 3, 62. 64. Diodor nennt hier auch die Namen der indischen Könige, welche Dionysos besiegt habe: Myrrhanos und Destades, während er 2. 38 erzählt hat, daß die Inder vor Dionysos keine Könige gehabt. — 3) Il. 2, 508. 6, 133. Homerischer Hymnus bei Diod. 1, 15. 4, 2. Vgl. Strabon p. 405. Herod. 5, 7. Diod. 3, 63. 64. Herod. 2, 146. 3, 97; und Steph. B. *Νῦσα*. Nach Persien und Baktrien hatte Euripides zuerst den Dionysos ziehen lassen; Strabon p. 687. — 4) Lassen stellt, wie oben bemerkt, Nischada und Paropa-nischada als oberes und unteres Gebirge einander gegenüber. Die indische Sage kennt ungefähr in derselben Gegend, aber, wie es scheint, in dem Gebirge zwischen Kaçmira und dem Reiche der Paurava (oben S. 300), also ostwärts des Indus, die Utsavasanketa, die ihrem Namen gemäß ihr Leben in Festen und Gelagen hinbringen (utsava Fest, sanketa Zusammenkunft); Lassen 2, 135; Wilson Vishnu-Purana p. 167 seqq. und die Stellen des Mahabharata bei Lassen Alterth. a. a. O. Neuere Reisende

Diodor erklärt dies in seiner Weise durch eine pragmatische Wendung: Dionysos habe sein erkranktes Heer auf einem Berge erfrischen müssen, der dann Meros von ihm benannt worden sei. Es kam dazu, daß die Auszüge der indischen Fürsten zu den Opfern und zur Jagd die Griechen an die dionysischen Prozessionen der Heimath erinnerten. Sie vernahmen den Lärm der Pauken, Cymbeln und Becken; sie sahen die Menge der königlichen Weiber mit ihren Dienerinnen in diesen Zügen, den König und seine Umgebung in ihren langen, bunten, geblümten Gewändern mit Turbanen auf dem Haupte[1]), die sie an die Stirnbinde des Dionysos erinnerten; sie sahen große Schalen und Becher, die Schätze der königlichen Paläste, endlich Löwen und Panther, die Thiere des Dionysos in diesen Zügen aufgeführt; man sah gefärbte Gesichter und Bärte, wie die Hellenen an den Festen des Dionysos das Gesicht zu bemalen pflegten[2]).

Bei den Indern war, wie wir sahen, im Lauf des sechsten Jahrhunderts der Kultus des Rudra-Çiva emporgekommen, zuerst und zumeist in den Hochgebirgen und den Thälern, wo die Stürme am heftigsten tobten. Er war ein stürmischer Gott wie Dionysos; er wurde wie dieser als „Herr der Berge (S. 253)" angerufen, ein Gott des Wachsthums und der Fruchtbarkeit, der aus der Feuchte schaffenden Natur, der Zeugung. Und wenn ein schwärmender, ekstatischer Zug dem Kultus des Dionysos eigen war, so lag auch eine gewisse Wildheit in dem Wesen des Çiva-Rudra, ein Zug, der im Gegensatze zur Gestalt des Vischnu bei den Indern allmälig stärker accentuirt wurde.

Der Weinbau am Indus, die grünen Bergthäler, jene Anklänge der Namen Nischada und Meru, die Festzüge der indischen Könige, endlich der Kultus des Çiva überzeugten die Griechen, daß sie den Kultus ihres Gottes wiedergefunden hätten. Daß die Griechen diesen auf die Bergbewohner beschränken, liegt wol darin, daß sie das Bergland des Westens näher kannten, daß die weinbelaubten Thäler und jene Namen Nysa und Meru dem Gebiete des Hochgebirges angehörten, daß auch im Gangeslande der Himalaja für den Sitz des Çiva galt (S. 253), daß die Ebenen Indiens keinen Wein trugen,

---

berichten, daß einige Stämme im Hindukusch den Wein, der reichlich im Gebirge gedeihe, sehr lieben und ein fröhliches Leben führen; Ritter Asien Th. 4, Bd. 1, 450. 451. — 1) Strabon p. 689. Arrian. Ind. 5, 9. — 2) Strabon p. 688. 699. 710.

der in Indien überhaupt mit Ausnahme einiger Landschaften am Indus nicht besonders gedeiht, daß die Bewohner des Gangesthales keinen Wein tranken.

Wie die Inder der Berge nach den Berichten der Griechen den Dionysos verehren, so sollen die der Ebene Diener des Herakles sein. Da dieser nach der Angabe des Megasthenes besonders bei den Çurasena an der Jamuna in den Städten Mathura und Krischnapura verehrt wird, so ist schon damit Krischna bezeichnet (S. 81). Vischnu-Krischna trägt auch bei den Indern die Keule, die ihm einst Varuna geschenkt, und heißt der Keulenträger (gadadhara); mit der Keule schlug Krischna den wilden Stier, die Helden und die Ungethüme. Die Waffe, welche Krischna's Volk, die untergegangenen Jadava (S. 73) führten, war die Keule. Die Griechen erzählen, daß der indische Herakles viele Söhne erzeugt habe; im Mahabharata erbittet Krischna von Mahadeva, d. i. Çiva, dem Gotte der Fruchtbarkeit, hunderte von Söhnen; das Vischnu-Purana giebt dem Krischna 16,100 Frauen und 180,000 Söhne[1]. Nach dem Berichte der Griechen soll Krischna erst nach seinem Tode unter die Götter versetzt sein; in der alten Auffassung der Inder war Krischna, wie wir wissen, ein starker Hirt, der Stiere, Könige und Riesen bezwang, im großen Kriege schlimmen Rath gab, endlich aber, vom Pfeil eines Jägers getroffen, starb (S. 73); zum Gott wurde er erst durch die Verschmelzung mit Vischnu. Daß die Griechen über den Incarnationen Vischnu's als Paraçu-Rama, Rama und Krischna und deren Heldenthaten die friedliche Seite des Gottes übersahen, ist bei ihrem Triebe, überall die heimischen Götter wiederfinden zu wollen, erklärlich. Die Ableitung der Königsgeschlechter Indiens von Herakles bezieht sich wol nur auf die Dynastien, welche von den Pandu abstammen wollten, auf das erloschene Herrscherhaus der Bharata und Pantschala, auf die Pandu in Guzarate und im südlichen Mathura, zu deren Ahnherren das Epos dem Vischnu-Krischna eine so nahe Stellung gab. Auch ließ sich diese Abstammung leicht auf die Familien ausdehnen, welche ihren Stammbaum über die Pandu hinauf zu Kuru, Puru und Pururavas führten, wie die Paurava im Fünfstromlande (S. 306) und die älteste Dynastie der Könige von Magadha (S. 57). Der südlichste Theil Indiens soll der Tochter des Herakles, der Pandaea, zugefallen sein und von ihr den Namen erhalten haben; zu ihrem

1) Muir l. c. 4, 195. Vishnu-Purana ed. Wilson p. 591.

Schmuck habe Herakles die Perlen aus dem Meere geholt. Wir wissen, daß hier ein Pandugeschlecht herrschte; das Mahabharata zählt unter Krischna's Heldenthaten auch die Ueberwältigung des Seeriesen Pantschadschana auf[1]; Vischnu ist der Träger der Muschel, der Herr des Juwels, und die Perlenfischerei konnte allein in dem Sunde zwischen Mathura und Ceylon betrieben werden. Daß hier kein Sohn des Herakles, sondern eine Tochter desselben das Königthum begründen soll, hat vielleicht seinen Grund in einer indischen Sage, welche in die Geschichte dieses Reiches von Mathura verwebt ist. König Sampanna-Pandja, dessen oben gedacht ist, verehrte die Schutzgöttin der Stadt so eifrig, daß diese, um ihn zu belohnen, sich als seine Tochter gebären ließ. Sie folgt ihrem Vater auf dem Throne, durchzieht Indien unter großen kriegerischen Thaten bis zum See des Kailasa, des hohen Himalaja, wo sie auch den Çiva durch ihre Schönheit bezwingt, so daß dieser ihr nach Mathura folgt und hier als Sundara-Pandja (das ist der schöne Pandja) regiert und das Land beglückt[2]. Es ist hiernach möglich, daß die Schutzgöttin Mathura's und deren kriegerische Thaten jener Tochter des Herakles zu Grunde liegen. Wenn Herakles aber mit dieser Tochter schon in ihrem siebenten Jahre einen Sohn erzeugt, und alle Weiber jenes Landes seitdem schon in diesem Alter mannbar werden, so ist die letztere Angabe richtig und erklärt sich aus der Lage des Landes am Aequator; auch Manu's Gesetz, welches auf das Land am mittleren Gangeslauf berechnet ist, erlaubt die Ehe im zwölften, ja bereits im achten Jahre (S. 194).

Wie es sich mit dem Einzelnen der Angaben der Griechen über die Dienste des Dionysos und Herakles verhalten mag, sie geben uns die Gewißheit, daß im vierten Jahrhundert v. Chr. der Kultus des Indra zwar bestand, aber zurückgetreten war, daß der Kultus des Rudra-Çiva und der Kultus des Vischnu die ersten Stellen einnahmen, daß der Dienst des Vischnu der Hauptkultus der Inder der Ebenen, d. h. des Gangeslandes, geworden war, daß die Gestalten des Epos Krischna und Rama bereits zu Inkarnationen Vischnu's umgestempelt waren.

Von der Gerechtigkeit der Inder, ihrer Todesverachtung, von ihrer Verehrung gegen die Könige hatte Ktesias viel erzählt[3]. Die Genossen Alexanders rühmen ihre Wahrheitsliebe; niemals sei ein

1) Unten Kap. 8. — 2) Lassen a. a. O. 2, 110. — 3) Ctes. Ind. ecl. 8.

Inder einer Lüge wegen angeklagt worden. Megasthenes fügt hinzu, die Inder gäben Darlehne ohne Zeugen und Siegel: man müsse wissen, wem man trauen dürfe; habe man geirrt, so sei der Verlust mit Gleichmuth zu ertragen. Die Frauen würden den Eltern meist um ein Joch Ochsen abgekauft; doch versichert Megasthenes, daß man in Magadha heirathe, ohne zu geben und zu empfangen [1]). Demnach wäre hier jene Vorschrift des Gesetzbuches (S. 196) zur Geltung gelangt. Die indischen Frauen seien treu und keusch, obwol es Sitte sei, mehrere Frauen zu haben. Auch die Mäßigkeit der Inder in Speise und Trank rühmen die Griechen. Die meisten äßen nichts als Reis und einige Feldfrüchte; nur die Bergbewohner lebten von dem Fleische der wilden Thiere, welche sie erjagten. So geringe Wichtigkeit legten die Inder dem Essen bei, daß sie keine Stunde dafür bestimmt hätten. Auch Wein tränken die Bewohner der Ebenen nicht, es sei denn beim Opfer, und dieser sei dann keine Frucht der Rebe, sondern aus Reis bereitet [2]). Bei den Festmahlen der Reichen werde jedem Gast ein besonderer Tisch hingestellt mit einer goldenen Schale, in welcher zuerst Reis aufgetragen werde, nachher verschiedene andere Gemüse, welche die Inder sehr geschickt zu bereiten verständen [3]). Gesang und Tanz liebten sie und hielten viel auf Schönheit und Pflege des Körpers. Sie salbten sich und ließen den Körper häufig abreiben; sogar wenn der König Gerichtssitzung halte, rieben ihn öfter vier Männer mit Striegeln. Das Haupthaar werde bei den Indern geflochten und eine Binde darum getragen nach Art der persischen Mitra. Am meisten liebten sie weiße Gewänder, welche bei ihnen lichter aussähen, als bei den übrigen Völkern, sei es, daß die Baumwolle an sich weißer sei als Leinen, oder daß sie weißer erscheine, weil die Inder von dunkler Hautfarbe seien [4]). Viele würfen über das baumwollene Hemde, welches bis auf den halben Schenkel reiche, noch einen Mantel, welcher unter der rechten Schulter zusammengebunden werde. Doch trügen manche auch leinene Kleider statt der baumwollenen und bunte Gewänder mit eingewirkten Blumen. Die Schuhe der Inder seien von weißem Leder, von zierlicher Arbeit und mit hohen, buntbemalten Absätzen versehen, damit die Gestalt höher erscheine. Den Bart ließen die Inder lang wachsen und pflegten ihn;

---

1) Strabon p. 709. Arrian. Ind. 17, 4. — 2) Strabon p. 709. — 3) Megasthenes bei Athen. deipnos. p. 153 ed. Schweigh. — 4) Arrian. Ind. 16, 1—5.

einige Stämme färbten die Bärte sogar mit verschiedenen lebhaften Farben: weiß, grün, dunkelblau und auch purpurroth, und das Land liefere dazu schöne Farben. Die Reicheren trügen Ringe von Gold und Elfenbein in den Ohren und an den Händen; sie ließen sich schön gearbeitete Sonnenschirme überhalten und thäten alles, was das schöne Ansehen erhöhe [1]). Vornehme pflegten nicht anders als im vierspännigen Wagen zu reisen; ohne Begleitung zu Pferde den Weg zu machen, gelte schon für gering [2]).

Wir erinnern uns, wie nachdrücklich die Hymnen des Veda Ehrlichkeit, Treue, Wahrhaftigkeit und Reinhaltung von Lüge verlangten, und ohne Zweifel hielten die Arja am Indus in alter Zeit nicht weniger auf Wahrhaftigkeit, als die Airja in Iran. Aber einige Bemerkungen des Gesetzbuches deuteten uns schon an, daß diese Tugend im Gangeslande nicht mehr durchweg herrschte. Der Buddhismus schärfte die Vorschrift: nicht zu lügen, mit Ernst und Nachdruck ein, und wir können den Versicherungen der Griechen, trotz des Verhaltens, welches sie selbst von dem Könige von Kaçmira und anderen Fürsten am Indus dem Alexander gegenüber berichten, dennoch glauben, daß jene Tugenden zu ihrer Zeit in viel weiteren Kreisen des Volkes geübt wurden als heute. Die Mäßigkeit der Inder im Essen und Trinken hatte ihren nächsten Grund wol im Klima des Gangeslandes; in zweiter Linie hatten die Speisegesetze der Brahmanen, dann die Mäßigung in allen Genüssen, welche Buddha gepredigt, ohne Zweifel hierauf eingewirkt und wol wesentlich beigetragen, die alte Trinklust der Arja zu beseitigen. Die Liebe der Inder für Schmuck und Putz kennen wir aus den Sutra; sie zeigten uns, daß die Reichen kostbare Ohrgehänge sogar von Diamanten, die Aermeren solche von Holz oder Blei trugen [3]). Das Ramajana rühmt von Ajodhja, daß hier niemand ohne Ohrringe und ohne Halskette, ohne Kranz auf dem Kopfe und ohne Wohlgerüche zu finden gewesen sei [4]). Der Anzug der Weiber war natürlich noch kostbarer und umständlicher. Das Epos kennt schon die Sitte, Hände und Füße mit Sandel oder Lack zu färben [5]); das Klirren der Fußspangen, die schellentönenden Gürtel, welche von Edelsteinen glänzen, die Halsgeschmeide, die mit Moschus, Spießglanz und Lack gefärbten Augenbrauen und

---

1) Strabon p. 688. 699. 709. 710. 712. Arrian. Ind. 7, 9. — 2) Arrian. l. c. 17, 1. 2. — 3) Burnouf introd. p. 238. — 4) Ramajana ed. Schlegel 1, 6. — 5) Ramajana ed. Schlegel 2, 47.

Stirnen, die Locken und Blumenkränze werden in den späteren Gedichten der Inder unaufhörlich gepriesen. In alle dem hat sich die Art der Hindu nicht verändert. Sie lieben noch heute schneeweiße Gewänder, nach diesen am meisten glänzend gefärbte, und wissen die weiten Kleider, in welche sie sich hüllen, gut zu tragen; sie pflegen das Haar, welches sie mit Kokosöl salben, und wenn sie auch die Bärte nicht mehr blau und roth färben, so tragen sie dafür gegenwärtig das Symbol der Gottheit, welche jeder besonders verehrt, auf die Stirn gemalt. Der Turban, zu welchem in einigen Gegenden am liebsten golddurchwirkte Stoffe genommen werden, wird noch immer malerisch um das Haupt geschlungen; an den verschiedenen Windungen dieser Binde erkennt man die Einwohner der verschiedenen Gebiete des Landes. Sogar der Arme wird lieber alles Andere aufgeben, als die silbernen Zierrathen seines Gürtels, und der ärmste Lastträger ist selten ohne einen goldenen Ohrring. Kranzflechter und Silberschmiede giebt es noch heute in den elendesten Dörfern, und alle entbehren lieber die Mahlzeit als Wohlgerüche.

Die Bestattung der Todten war nach der Angabe der Griechen einfach und prunklos. Es sei bei den Indern Sitte, die Todten auf Scheiterhaufen zu verbrennen. Die Verbrennung der Leichen war, wie wir oben sahen, längst durchgreifender Brauch geworden. Sie geschah vor den Thoren der Städte, wo sich dazu bestimmte Plätze befanden; die Leichname wurden in Leinen gehüllt und auf Sänften unter Gesängen und Gebeten, von denen wir einige der ältesten kennen gelernt haben (S. 49), hinausgetragen [1]). Die Knochen, und was sich sonst unverbrannt fand, wurden in's Wasser geworfen. Aristobulos sagt, er habe gehört, daß bei einigen Indern die Wittwen sich freiwillig mit den Leichen ihrer Männer verbrennten, und die, welche dies nicht thäten, würden weniger geachtet [2]). Ebenso bemerken die Griechen vollkommen zutreffend, daß es bei den Indern nicht Sitte sei, Grabhügel zu errichten. Im vierten Jahrhundert hatten die Gläubigen Buddha's zwar wol schon Stupa für dessen Reliquien (S. 280), vielleicht auch für die seiner größten Schüler, errichtet; aber diese waren jeden Falls so selten und wol noch so unscheinbar, daß sie kaum in's Auge fallen konnten; jedoch behauptet auch eine

1) Burnouf introd. p. 240. — 2) Daß diese Angabe sich nicht auf die Einwohner von Takschaçila beziehen kann, ist klar, da Aristobul diesen vielmehr die Sitte der Iranier beilegt, die Leichen den Geiern zum Fraße auszusetzen; Aristobul bei Strabon p. 714.

griechische Angabe, daß sich kleine Grabhügel in Indien fänden. Die Griechen motiviren den ihnen auffälligen Mangel dadurch, daß sie den Indern die Meinung beilegen, die Erinnerung an die Tugenden eines Mannes, sammt den Liedern, welche ihm zu Ehren gesungen würden (womit nur das Ritual der Bestattung und der Todtenfeste gemeint sein kann), genügten, sein Andenken zu erhalten [1]).

Das industrielle Geschick der Inder verkannten die Griechen nicht. Schon im fünften Jahrhundert gelangten feine indische Gewebe, seidene Gewänder, Sindones oder tyrische Gewänder genannt, durch den Handel der Phoeniker nach Hellas. Ktesias rühmt die Schwerter aus indischem Stahl von besonderer Güte und auffallenden Eigenschaften, die man am persischen Hofe besaß. Auch andere Anzeichen beweisen, daß sich die Inder frühzeitig auf Bereitung und Bearbeitung des Stahles verstanden [2]). Den Bergbau sollten sie jedoch, nach Angabe der Griechen, schlecht verstehen, und ihre Kupfergefäße, die gegossen, nicht getrieben würden, seien unhaltbar und zerbrechlich. An den Quellen eines Flusses, der durch hohe Berge zum Indus ströme, wachse, wie Ktesias erzählt, eine Art Bäume, Siptachora genannt, auf deren Blättern kleine, käferartige Thiere lebten, roth, mit langen Beinen, weich wie Regenwürmer. Sie verdürben die Früchte jener Bäume wie die Blattläuse die Weinstöcke der Hellenen; aber aus den zerriebenen Käfern quelle eine Purpurfarbe, welche schöner und glänzenderfärbe, als die hellenische Purpurfarbe [3]). Diese Thiere des Ktesias sind die Schildläuse des Lackbaumes, die den Saft der Rinde und der Blätter aussaugen und so die Lackfarbe bereiten. Der Norden, insbesondere das Gebirge am oberen Indus oberhalb Kaçmira, ist die Heimath des Lackbaumes. Ktesias' Angabe beweist, daß die Inder im fünften Jahrhundert v. Chr. die Lackfarbe zu bereiten verstanden. Auch eine Salbe der Inder erwähnt Ktesias, die den allerschönsten Geruch gebe; er sei fünf Stadien weit zu bemerken. Die Inder nennten diese Salbe, die sie aus dem Harze eines cedernartigen Baumes mit Palmblättern bereiteten, Karpion. Vielleicht ist das Zimmtöl, das aus der äußeren Rinde des Zimmtbaumes gewonnen wird, gemeint [4]).

1) Strabon p. 709. Arrian. Ind. 10. Manu 3, 232. — 2) Ctes. Ind. ecl. 4. Ritter Erdkunde 3, 2, 1187. Humboldt Kosmos 2, 417. — 3) Ctes. l. c. ecl. 19—21. Aelian. hist. anim. 4, 46. — 4) Ctes. l. c. ecl. 28. Lassen a. a. O. 2, 560.

Von dem Kriegswesen der Inder berichten die Griechen, außer dem, was oben über den Kriegerstand bereits angeführt ist, daß der Bogen ihnen die liebste Waffe sei. Auch im Veda wie im Epos fanden wir diesen als die Hauptwaffe (S. 28. 69), und seine gute Führung als die erste Eigenschaft der Helden. Die Griechen sagen, daß der indische Bogen, von Rohr verfertigt, so hoch sei, wie der Mann, welcher ihn trägt. Beim Spannen desselben stemmten die Inder das untere Ende des Bogens gegen die Erde und zögen nun, indem sie zugleich mit dem linken Fuße gegen den Bogen träten, die Sehne weit zurück; denn ihre Pfeile seien fast drei Ellen lang. Nichts widerstehe diesen Pfeilen, sie drängen durch Schild und Panzer [1]). Andere seien statt des Bogens mit Wurfspießen und mit Schilden aus ungegerbter Ochsenhaut bewehrt, etwas schmaler als der Mann, aber ebenso hoch. Komme es zum Handgemenge, was bei den Indern nicht leicht der Fall sei, so zögen sie das breite und drei Ellen lange Schwert, welches jeder trage und das mit beiden Händen geführt werden müsse. Die Inder ritten ohne Sattel, und die Pferde wären mit Gebissen gezäumt, welche die Form eines Spießes hätten; an diesen seien die Zügel befestigt, aber zugleich ein Maulkorb von Leder, in welchem inwendig eherne, bei Reichen auch elfenbeinerne Stifte sich befänden, so daß diese beim Anzuge der Zügel dem Pferde in die Lefzen drängen [2]). Die indischen Reiter führten zwei Wurfspieße und kleinere Schilde als die Fußgänger. Auf jedem Streitwagen befänden sich außer dem Wagenlenker zwei Kämpfer, auf den Elephanten drei außer dem Führer. Auf dem Marsche würden die Streitwagen von Ochsen gezogen und die Pferde am Halfter geführt, damit sie in voller Kraft auf das Schlachtfeld kämen [3]). Paukenschlag, der Klang der Becken und großer Muscheln, auf denen geblasen werde, gäben dem Heere das Zeichen zum Angriff [4]). Das Epos zeigt uns die Könige meist auf dem Streitwagen und kennt auf diesem wie auf dem Kriegselephanten immer nur einen Streiter neben dem Lenker. Den ältesten Gebrauch des Elephanten zum Kriege würden nicht die allgemeinen Kampfschilderungen des Epos, in welche die Elephanten später hineingedichtet sind, — in den Einzelkämpfen der Helden des großen Krieges ist von Elephanten nicht die Rede — sondern jene

---

1) Strabon p. 717. Arrian. Ind. 16, 6. Oben S. 310. — 2) Arrian. Ind. 16, 11. Strabon p. 717. Aelian. hist. anim. 3, 16. — 3) Strabon p. 709. — 4) Strabon p. 714. 708. Arrian. Ind. 7, 9. Curtius 8, 14. Oben S. 69.

Notiz erhärten, daß dem Kyros ein indisches Volk im Jahre 529 v. Chr. Elephanten entgegengestellt habe (S. 14). Weiterhin ist Ktesias der erste Zeuge für diese Verwendung, die er um das Jahr 400 v. Chr. als feststehenden Brauch der Inder schildert.

6. Tschandragupta von Magadha.

Ohne Störung von außen her hatte sich das Leben der Inder, allein der Natur der Gebiete, die sie besetzt, und den Antrieben ihrer Anlagen folgend, entwickeln können. Weder Kyros noch Dareios hatten den Indus überschritten. Erst die Waffen der Makedonier hatten das Land der fünf Ströme erreicht und unterworfen. Art und Sitte einer anderen Nation, deren Kriegskunst, Macht und Bedeutung sich nur zu deutlich fühlbar gemacht, welcher Bildung und Geschick nicht abgesprochen werden konnten, waren den Indern nicht nur plötzlich in nächste Nähe getreten, sondern zu unmittelbarster Einwirkung auf sie gelangt.

Wir sahen, wie ernst Alexander's Absichten darauf gerichtet waren, seine Eroberungen auch im fernsten Osten dauernd zu behaupten. So umsichtig seine Anstalten zu diesem Zwecke getroffen waren, wie stark und wohl in einander gefügt sie erschienen, sie haben dennoch nach Alexander's vorzeitigem Tode dem nationalen Gefühl der Inder der Fremdherrschaft gegenüber nur kurzen Bestand gehabt. Jener Philippos, den er zum Satrapen des Fünfstromlandes ernannt, war bald nach Alexander's Abzug aus Indien von meuterischen Söldnern überfallen und erschlagen worden. Des Philippos Makedonier hatten diese zu Paaren getrieben, und an Philippos' Stelle war Eudemos von Alexander mit der einstweiligen Verwaltung dieser Satrapie in Gemeinschaft mit Mophis, dem Fürsten von Takschaçila, beauftragt worden [1]. Nach Alexander's Tode (11. Juni 323 v. Chr.) bestimmte der Reichsverweser Perdikkas von Babylon aus: „daß Mophis und Poros“, so berichtet Diodor, „in der Weise Herren ihrer Länder bleiben sollten, wie Alexander dies geordnet.“ Auch nach Justin's Angabe wurden für Indien die früher Vorgesetzten beibehalten; dem Peithon (Alexander hatte ihn zum Satrapen des Gebietes des unteren Indus ernannt) sei der Befehl über die dort gegründeten Kolonieen übertragen worden [2]. Bei der Verthei-

1) Arrian. Anab. 6, 27. — 2) Diodor 18, 3. Justin. 13, 4. Oben S. 312.

lung der Satrapieen, welche Antipater zu Triparadeisos im Jahre 321 v. Chr. verfügte, soll Peithon die Satrapie des oberen Indiens erhalten haben, dem Poros aber wäre das untere Gebiet des Indus mit der Stadt Pattala zugetheilt worden, dessen Macht dadurch außerordentlich gesteigert werden mußte. Auch das Gebiet des Mophis wurde an der Vitasta vergrößert. „Sie konnten ohne ein großes Heer und einen hervorragenden Feldherrn nicht bewältigt werden", sagt Diodor. „Es wäre nicht leicht gewesen, sie zu entfernen," bemerkt Arrian, „da sie erhebliche Gewalt besaßen [1])." Poros wenigstens wurde auf anderem Wege beseitigt. Jener Eudemos, dem Alexander die einstweilige Verwaltung der Satrapie des Fünfstromlandes übertragen hatte, muß diese Stellung behauptet haben. Er ließ den Poros ermorden und nahm dessen Elephanten an sich[2]).

Sandrakottos, ein indischer Mann von geringer Herkunft, so erzählt Justin, hatte den König Nandros [3]) durch seine Keckheit beleidigt. Der König befahl, den Sandrakottos hinzurichten. Aber die Schnelligkeit seiner Füße rettete ihn. Als er, ermüdet von dieser Anstrengung, einschlief, nahte dem Schlafenden ein großer Löwe und leckte ihm mit der Zunge den Schweiß ab, und da Sandrakottos erwachte, verließ er ihn mit schmeichelndem Bezeigen. Dies Wunder gab dem Sandrakottos die Ueberzeugung, daß er zur Herrschaft bestimmt sei. Er sammelte eine Räuberschar, rief die Inder, auf seine Seite zu treten, und wurde der Urheber ihrer Befreiung. Als er sich zum Kriege gegen die Statthalter Alexander's anschickte, kam ein wilder Elephant von ungeheuerer Größe, nahm ihn auf seinen Rücken und trug ihn tapfer kämpfend im Kriege und in der Schlacht voran. Aber die Befreiung, die Sandrakottos den Indern brachte, verwandelte er bald selbst in Knechtschaft, indem er das Volk, das er von der Herrschaft der Fremden befreit, seiner eigenen Gewalt unterwarf. Zu der Zeit, da Seleukos die Grundlagen seiner künftigen Größe legte, besaß Sandrakottos bereits Indien[4]). Plutarch bemerkt, Sandrakottos habe in seinen Jünglingsjahren Alexander selbst gesehen und solle nachmals oft gesagt haben, daß dieser auch die Prasier, d. h. das Reich Magadha, mit leichter Mühe unterworfen haben würde, da deren König wegen seiner Schlechtig-

---

1) Diod. 18, 39. Arrian. Succ. Alex. 36 cf. Ind. 5, 3. — 2) Diod. 19, 14. — 3) Daß Nandros für Alexandros bei Justin (13, 4) zu lesen ist, hat von Gutschmid zweifellos richtig gesehen; Rheinisches Museum 12, 261. — 4) Justin. 15, 4.

keit und unedlen Geburt gehaßt und verachtet gewesen sei. Sandrakottos selbst habe dann nicht lange darauf ganz Indien mit einem Heere von 600,000 Mann bezwungen[1]).

Hiernach muß Sandrakottos, noch ein Jüngling, in den Jahren 326 und 325 v. Chr., in denen Alexander das Fünfstromland und das Indusgebiet, wie wir sahen, durchzog, in diesen Landen verweilt haben. Er wird somit wol für einen Angehörigen derselben zu halten sein. Darnach muß er bald in den Dienst des Königs Nandros, der kein anderer als der uns bereits bekannte Dhanananda von Magadha, den die Griechen sonst Xandrames nennen, gewesen sein kann, getreten sein, und späterhin vor diesem seinem Herrn flüchtig sich in seine Heimath, in das Indusland, gerettet haben. Hier hat er dann Anhang gefunden und seine Landsleute zur Befreiung aufgerufen. Sie folgten ihm; er focht glücklich gegen die Statthalter, den Mophis von Takschaçila wol eingeschlossen, und gewann nach deren Vertreibung die Herrschaft über das gesammte Indusland. Die Wunderzeichen Justins deuten auf eine einheimische Tradition. Wir sahen, wie gern sich die Krieger Indiens mit Löwen verglichen. Und als Sandrakottos dann seine Landsleute gegen die Griechen aufruft, da ist es das Thier Indiens, der Elephant, der ihn auf den Rücken nimmt und ihn den Weg zum Siege führt. Tschandragupta's Kriegsthaten und Erfolge übertrafen alles, was zuvor in Indien geschehen war; so ist es erklärlich genug, daß die Tradition der Inder sein rasches Emporsteigen durch Wunderzeichen vorbedeuten läßt und mit solchen umgiebt.

Die Zeit, in welcher Sandrakottos Alexander's Gründungen im Induslande vernichtete, können wir ziemlich genau bestimmen. Jener Eudemos ist im Jahre 317 v. Chr. in Susiana, im Lager des Eumenes, der damals für die Reichseinheit gegen den Antigonos im Kampfe stand. Die drei- bis viertausend Makedonier, sammt 120 Elephanten, die Eudemos dem Eumenes zuführt, scheinen die Ueberbleibsel der makedonischen Macht auf dem Ostufer des Indus zu sein. Den Peithon, Agenor's Sohn (S. 312), finden wir im Jahre 316 v. Chr. als Satrapen des Antigonos in Babylon[2]). Hiernach wird die Gewalt der Griechen im Pandschab im Jahre 317 ihr Ende erreicht haben. Den Poros hat Eudemos nicht vor dem Jahre 320 aus dem Wege räumen können, da, wie

---

1) Alex. c. 62. — 2) Droysen Hellenismus 1, 319.

bemerkt, Poros im Jahre 321 v. Chr. noch als regierender Fürst erwähnt wird. Hiernach ist anzunehmen, daß Sandrakottos in der Zeit zwischen 325 und 320 v. Chr. im Dienste des Königs von Magadha, des Dhananaanda-Nandros, gestanden haben wird, daß er im oder unmittelbar nach dem Jahre 320 in das Indusland flüchtete, hier alsbald, vielleicht die Ermordung des Poros benutzend, die Inder zum Kampf gegen die Griechen aufgerufen hat und ihrer wie des Mophis bis zum Jahre 317 Herr geworden ist.

Gebieter des Induslandes, wendete sich Sandrakottos mit den hier gewonnenen Kräften gegen das Reich Magadha. Die Schwäche der Regierung des Dhananaanda war ihm aus eigener Erfahrung gewiß gut bekannt; er siegte auch hier und setzte dann sogleich mit einem sehr großen Heere seine Eroberungen über die Grenzen des eben erkämpften Magadha hinaus fort. Justin sagte uns, er habe ganz Indien bereits besessen, als Seleukos die Grundlagen seiner Macht legte. Seleukos, des Antiochos Sohn, vormals in der Schar der „Genossen" Alexanders, gründete seine Macht, als er mit Ptolemaeos gegen Antigonos kämpfend im Jahre 312 v. Chr. Babylon gewann, das jener Peithon, Agenors Sohn, für den Antigonos nicht zu behaupten vermochte, und darnach die Satrapen von Iran noch in demselben Jahre überwältigte. Sandrakottos muß somit bereits im Jahre 315 v. Chr. Magadha erobert und den Thron von Palibothra bestiegen haben, wenn er bis zum Jahre 312 noch weitere Eroberungen machen konnte, wenn er bis dahin, wie Justin will, ganz Indien, d. h. das gesammte Gangesland unter seine Herrschaft gebracht hatte.

Nach den Berichten der Buddhisten stammte Tschandragupta (Sandrakottos) aus dem Hause der Maurja. Zu jener Zeit, da Virudhaka, der König der Koçala, Kapilavastu, die Heimath des Erleuchteten, zerstörte (S. 279), sei ein Zweig des Königsgeschlechts der Çakja in den Himalaja geflohen und habe hier in einem Gebirgsthal eine kleine Herrschaft gegründet. Das Thal war nach den zahlreichen Pfauen (majura), welche es dort gab, genannt; nach dem Namen des Gebietes habe dann auch das eingewanderte Fürstenhaus den Namen Maurja erhalten. Als Tschandragupta's Vater dieses Thal beherrschte, seien mächtige Feinde eingebrochen; der Vater sei von ihnen getödtet worden, die Mutter sei mit dem Kinde, welches sie unter dem Herzen trug, nach Palibothra entflohen. Nachdem sie hier einen Knaben geboren, habe sie ihn in der Nähe eines einsam

liegenden Stalles ausgesetzt. Ein Stier, der nach seinem weißen Stirnfleck Tschandra (Mond) gerufen wurde, habe das Knäblein behütet, bis der Hirt es fand und ihm den Namen Tschandragupta, d. h. der Mondbeschützte gab. Der Hirt zog den Knaben auf, überließ ihn aber, als er heranwuchs, einem Jäger. Bei diesem spielte er einst mit den Knaben des Dorfes und hielt Gericht wie ein König, ließ sich Angeklagte vorführen und verurtheilte diesen, die Hand, den anderen, den Fuß zu verlieren. Ein Brahmane von Takschaçila, Tschanakja, gewahrte das Treiben des Knaben und schloß daraus, daß er zu großen Dingen bestimmt sei. Er kaufte dem Jäger den Tschandragupta ab, entdeckte, daß der Knabe ein Maurja sei, und beschloß, ihn zum Werkzeug seiner Rache an dem König Dhananand a zu machen, der ihn schwer gekränkt hatte. Tschanakja hatte einst in der Halle des Palastes des Königs den für den vornehmsten Brahmanen bestimmten Sitz eingenommen, der König aber ihn von diesem vertreiben lassen. Sobald Tschandragupta herangewachsen war, stellte ihn Tschanakja an die Spitze einer bewaffneten Schar, welche er mittelst eines Schatzes, den er zu diesem Zweck gesammelt, angeworben hatte, und erhob mitten in Magadha den Aufstand. Aber Tschandragupta wurde geschlagen und genöthigt, mit Tschanakja in die Wildniß zu fliehen. Nicht entmuthigt durch dieses Mißlingen, schlugen die Empörer ein anderes Verfahren ein. Tschandragupta begann einen neuen Angriff von der Grenze aus, eroberte eine Stadt nach der anderen, zuletzt Palibothra. König Dhananand a wurde getödtet, und Tschandragupta bestieg den Thron von Magadha [1]).

Die Buddhisten hatten neben der Größe Tschandragupta's ein besonderes Interesse, den Gründer einer Dynastie, welche ihrem Bekenntniß nachmals die bedeutsamste Förderung zu Theil werden ließ, schon in seiner Abkunft zu verherrlichen. Es lag in diesem Sinne den Bekennern Buddha's nahe, einen Herrscher, dessen Enkel zur Lehre Buddha's übertrat, in direkte Beziehung zu dem Gründer ihres Glaubens zu setzen, ihn derselben Familie entspringen zu lassen, der Buddha angehört hatte. Tschandragupta's Geschlecht hieß das der Maurja; die Buddhisten machten die Çakja einfach zu Maurja. Wir werden ungleich sicherer gehen, wenn wir Justins Angabe, daß

1) Mahavança ed. Turnour p 39 seqq. Westergaard Buddha's Todesjahr S. 113.

Tschandragupta einer niedrigen, bis dahin unbekannten Familie entsprungen sei, festhalten. Die Wunderzeichen, mit denen die Buddhisten seine Jugend umgeben, erklären sich leicht aus dem Streben, die hohe Bestimmung des Gründers der Herrschaft der Maurja ins Licht zu stellen. Seine Mutter entrinnt dem Untergange. Ein Stier schützt den Säugling, behütet die Tage dessen, der stärker, als je ein Herrscher Indiens vor ihm war, werden soll. Im Spiel der Knaben zeigt Tschandragupta den Beruf, für den er bestimmt ist. Obwol die buddhistische Tradition die Geburt des künftigen Königs von Palibothra nach dieser Stadt legt, läßt sie dennoch erkennen, daß Tschandragupta dem Induslande angehört, indem sie ihn zum Sklaven, zum Werkzeuge eines Mannes vom Indus, jenes Tschanakja von Takschaçila macht. Wie Justin dann den Tschandragupta den König von Magadha beleidigen und ihn dem Tode nur durch die rascheste Flucht entgehen läßt, so läßt die Tradition der Buddhisten ihn mitten in Magadha einen Aufstand erheben, dessen vollständiges Mißlingen Tschandragupta zur Flucht nöthigt.

Im Wesentlichen des Herganges liegt kaum ein Widerspruch zwischen der Erzählung Justins und der der Buddhisten. Man kann den letzteren immerhin zugeben, daß Sandrakottos, zu stark auf die Schwäche der Regierung von Magadha zählend, hier einen Aufstand erhob, der mißlang. Er flüchtet in das Indusland. Hier glücklich, schließlich Herr, greift er, auf so große Erfolge gestützt, Magadha von der Grenze, d. h. vom Induslande aus an und nimmt nun eine Stadt nach der anderen, zuletzt Palibothra. Das heißt, nachdem er sich durch Besiegung der Griechen und ihrer Vasallen zum Herrn des Induslandes erhoben hat, vollbringt er nun mit den Kräften dieses Gebietes, was ihm zuerst mit seinem Anhange in Magadha zu erreichen mißlungen ist. Daß Dhananandа bei oder nach der Einnahme Palibothra's getödtet worden sei, werden wir der Tradition der Buddhisten wol glauben dürfen[1]).

Einst waren die Stämme der Arja vom Fünfstromlande in das Thal des Ganges hinübergewandert; allmälig vordringend, hatten sie dasselbe bis zur Mündung dieses Stromes besetzt. Nun waren diese Kolonisten von der alten Heimath her wieder unterworfen

1) Verwerthung der Darstellung des Drama Mudra-Rakschasa, welches nach dem Jahre 1000 n. Chr. verfaßt ist (bei Lassen ind. Alterth. 2², 211), für die Geschichte Tschandragupta's kann doch nicht zugestanden werden.

worden. Zum ersten Male stand das Indusland unter Einem Fürsten, zum ersten Male waren Indusland und Gangesland zu Einem Staate vereinigt. Nachdem Sandrakottos die Völker des Westens gegen die Griechen aufgerufen, hatte er mit ihnen die Völker des Ostens unterworfen. Es war eine Herrschaft, wie kein indischer Fürst sie vordem besessen, vom Indus bis zur Mündung des Ganges, über das ganze Arjavarta vom Himalaja bis zum Vindhja. Im Südwesten erstreckte sie sich über das Reich der westlichen Pandu auf der Halbinsel Guzarate, über die Stadt Automela (S. 313), wie über das Reich Udschdschajini; im Südosten reichte sie über Orissa hinaus bis zur Grenze der Kalinga (S. 314). Ueber die Verwaltung dieses weiten, von Tschandragupta gegründeten Reiches berichtet Megasthenes, daß der König von obersten Räthen, Schatzwächtern und Vorstehern des Kriegswesens umgeben sei. Auch außer diesen seien zahlreiche Beamte thätig. Die Verwaltung des Kriegswesens bestehe aus verschiedenen Abtheilungen, was nach den Angaben der Griechen über die Stärke des Heeres, das Tschandragupta hielt (nach Megasthenes 400,000, nach Plutarch 600,000 Mann[1]), nicht auffallen kann. Eine Abtheilung der Kriegsverwaltung sorge für die Elephanten, eine andere für die Pferde, welche so wie jene in königlichen Ställen gehalten würden, die dritte für die Streitwagen; die vierte besorge die Ausrüstung des Fußvolks und beaufsichtige die Zeughäuser, in welchen die Waffen aufbewahrt würden; am Ende jedes Feldzuges müßten die Soldaten ihre Waffen wieder abliefern. Die fünfte Abtheilung nehme auf die Verpflegung des Heeres, auf das Troßwesen, auf die Paukenschläger, die Glockenträger, auf die Ochsen zur Bespannung der Proviantwagen Bedacht[2]); endlich die sechste sei mit der Sorge für die Schiffe beauftragt. Auch Manu's Gesetz nannte uns sechs Glieder des Heeres, außer den vier Abtheilungen der Schlachtordnung: Elephanten, Reitern, Streitwagen und Fußvolk, den Troß als fünftes und die Befehlshaber als sechstes Glied (S. 169). Das Land sei in Bezirke getheilt, welche von Ober- und Untervorstehern verwaltet würden; wir erinnern uns, daß die Vorschriften des Gesetzbuches den Königen zur Eintheilung ihrer Staaten in kleinere und größere Bezirke von je zehn oder zwanzig, hundert und tausend Ortschaften riethen (S. 164). Außer

1) Plinius (h. n. 6, 22) giebt 600,000 Fußgänger, 30,000 Reiter und 9000 Elephanten. — 2) Megasthenes bei Strabon p. 707.

den Ober- und Untervorstehern der Bezirke und den Richtern und Steuerhebern waren nach des Megasthenes Angabe Aufseher der Bergwerke, der Holzfäller und des Landbaues in Funktion. Andere Beamte hatten die Flüsse und die Landstraßen zu beaufsichtigen. Diese ließen die Wege bauen und ausbessern, vermäßen dieselben und setzten alle zehn Stadien, d. h an jedem Jodschana (Viertelmeile) eine Säule, welche die Entfernungen und die Abwege anzeige. Die große Straße vom Indus nach Palibothra sei nach der Schnur vermessen; ihre Länge betrage 10,000 Stadien, d. h. 250 Meilen; eine Angabe, die nicht zu stark irren wird, wenn diese Straße den Indus etwa in der Höhe von Takschaçila verließ, wie wir annehmen dürfen[1]). Schon das Gesetzbuch der Priester kennt königliche Straßen und verbietet deren Verunreinigung; der Handelsverkehr war, wie wir oben sahen, im Gangeslande bereits im sechsten Jahrhundert v. Chr. sehr lebhaft; die Sutra der Buddhisten wie das Epos erwähnen öfter fahrbare Straßen für große Entfernungen[2]). Die Beamten, welche die Flüsse beaufsichtigten, hätten auch dafür zu sorgen, daß die Kanäle und Wasserleitungen in gutem Stande gehalten würden, damit jeder das zur Berieselung nöthige Wasser habe.

Die Städte hätten wiederum andere Beamte, welche für die Handwerke sorgten, die Maße bestimmten und die Abgaben in den Städten erhöben. Solcher Beamten gäbe es dreißig in jeder Stadt, und diese theilten sich in sechs verschiedene Kollegien zu je fünf Mitgliedern. Das erste beaufsichtige die Handwerker, das zweite den Fremdenverkehr; es lasse die Fremden genau überwachen, unterstütze sie aber auch in Krankheitsfällen, besorge ihre Bestattung und stelle ihre Hinterlassenschaft den Erben zu. Das dritte Kollegium führe die Steuerrollen und die Listen über die Geburten und Sterbefälle, damit die Steuern richtig erhoben werden könnten. Das vierte beaufsichtige die Wirthshäuser und den Handel, daß die richtigen Maße gebraucht und die Früchte nach gestempelten Maßen feilgeboten würden. Es sei nicht gestattet, daß derselbe Händler Verschiedenes verkaufe, außer gegen doppelte Abgabe. Das fünfte Kollegium führe die Aufsicht über die Erzeugnisse der Handwerker und deren Verkauf und bezeichne die alten und neuen Waaren; das sechste endlich erhebe den Zehnten von allem Kauf und Verkauf[3]). Nach dem Gesetzbuche

1) Strabon p. 69. 689. 690. — 2) Manu 9, 282. Oben S. 297. — 3) Strabon p. 708.

der Priester soll der König Maß und Gewicht feststellen und alle sechs Monate untersuchen lassen, ebenso den Werth der edlen Metalle. Es bestimmt Strafen für die, welche sich falscher Gewichte bedienen, Mängel ihrer Waaren verbergen, gefälschte Waaren verkaufen. Die Marktpreise für Lebensmittel sollen alle fünf, mindestens alle vierzehn Tage festgestellt und bekanntgegeben werden. Der König soll den Kaufleuten sogar nach einem Ueberschlag der Produktions- und Transportkosten, nach Anhörung von Sachverständigen die Preise für den Kauf und Verkauf ihrer Waaren bestimmen; den Handel mit gewissen Dingen kann er sich selbst vorbehalten und zum Regal erklären, wie denn auch nach einigen Stellen des Gesetzbuchs der Betrieb der Bergwerke dem Könige allein zusteht und nach anderen die Hälfte des Ertrages aller Gold-, Silber- und Edelsteingruben an den König fallen muß. Von dem Gewinn der Kaufleute könne der König den Zwanzigsten als Abgabe erheben. Für die Beförderung der Frachten auf den großen Strömen sollen feste Sätze gelten, die sich nach den Entfernungen und den Jahreszeiten richten. Für die Benutzung der Fähren sollen die mit Kaufmannsgut beladenen Wagen nach dem Werthe der Waaren zahlen; ein leerer Wagen hat nur den geringen Preis eines Pana, ein Lastträger einen halben, ein Thier ein Viertel, ein Mensch ohne Last ein Achtel Pana u. s. w. zu entrichten. Wer sich verpflichtet hat, Waaren in einer bestimmten Zeit nach einem bestimmten Orte zu liefern, und seine Verpflichtung nicht einhält, soll die Fracht nicht erhalten. Die Preise des Transports zur See könnten nicht gesetzlich festgestellt werden; bei Streitigkeiten darüber sollen die Aussagen von Männern gelten, welche der Seefahrt kundig sind. Das Gesetzbuch verlangt von den Kaufleuten Kunde der Maße und Gewichte, der Preise der Edelsteine, Perlen, Korallen, des Eisens, der Gewebe, der Wohlgerüche und der Gewürze. Sie müssen wissen, wie die Waaren aufzubewahren sind, welcher Lohn den Dienern gebührt. Sie sollen endlich Kenntniß der verschiedenen Sprachen haben[1]). Megasthenes' Bericht über die Verwaltung der Städte zeigt, daß diese Vorschriften zu einem guten Theil in Geltung standen, daß der Handelsverkehr beaufsichtigt und mit dem Zehnten statt mit dem Zwanzigsten besteuert war, daß eine strenge Aufsicht über den Markt geführt wurde.

---

1) Manu 8, 39. 128. 156. 398. 409. 9, 280. 329—332.

Nachdruck und Umsicht der Justizverwaltung rühmten uns die Griechen schon oben. Da Megasthenes versichert, daß im Lager des Königs Tschandragupta, in welchem 400,000 Menschen bei einander gewesen seien, täglich nicht über den Werth von 200 Drachmen (50 Thalern) gestohlenen Gutes angezeigt worden sei, so dürfen wir hieraus, in Verbindung mit jenen Nachrichten der Griechen von dem Schutze, dessen die Bauerhöfe sich erfreuten, schließen, daß unter Tschandragupta's Regierung die Sicherheit des Eigenthums durch die Thätigkeit der Beamten, der Polizei und der Gerichte sehr wirksamen Schutz gefunden hat.

Aus allen diesen Angaben wie aus den oben angeführten Erzählungen von dem reichlichen Leben der Krieger, die sich nur auf die Zeiten Tschandragupta's und seiner nächsten Nachfolger beziehen können, soweit sie überhaupt begründet sind, geht hervor, daß König Tschandragupta ein kräftiges und vorsorgliches Regiment zu führen, daß er Frieden und Ordnung zu handhaben verstanden hat, daß er Handel und Verkehr, die bereits seit Jahrhunderten außerordentlich lebhaft betrieben wurden, schirmte, für die Straßen, die Schifffahrt und die Bewässerung des Landes sorgte, auf Recht und Sicherheit hielt, die Verwaltung der Städte gut organisirte, das Heerwesen wohl verwaltete, seine Soldaten reichlich besoldete und den Anbau des Landes zu fördern wußte. Die Buddhisten bestätigen, was Megasthenes von der Blüthe des Ackerbaues, dem gesetzlichen Verhalten der Inder und der Tüchtigkeit der Rechtspflege erzählt, indem sie versichern, daß unter dem zweiten Nachfolger Tschandragupta's das Land blühend und bevölkert, die Erde mit Reis, Zuckerrohr und Kühen bedeckt gewesen, daß Streit, Verletzung, Angriff, Diebstahl, Räuberei damals unbekannt gewesen seien[1]). Daß daneben die Steuern, welche Tschandragupta erhob, nicht unbedeutend waren, folgt daraus, daß in den Städten der Zehnte vom Kauf und Verkauf erhoben wurde, daß die, welche Waaren feilhielten, Licenzen, Gewerbesteuer dafür zu zahlen hatten, daß daneben noch eine Kopfsteuer entrichtet werden mußte; sonst wäre es überflüssig gewesen, daß die Geburten und Sterbefälle aufgezeichnet wurden. Die Bauern hatten den vierten Theil der Ernte als Steuern abzuführen, während das Gesetzbuch nur den Sechsten von der Ernte, den Zwanzigsten vom Kauf und Verkauf zu erheben vorschreibt (S. 162).

---

1) Burnouf introd. p. 432.

Nachdem Seleukos in den Kämpfen der Gefährten Alexanders um das Reich und die Vormacht Herr von Babylon geworden, hatte er den Krieg gegen den Antigonos im Westen, der ihn unmittelbar nicht mehr bedrohte, dem Ptolemaeos und Kassander überlassen, seine Herrschaft im Euphratlande, über Persien und Medien befestigt und den Osten Irans (Alexander hatte ihm vordem die Tochter des Baktrers Spitamenes vermählt[1]) zur Unterthänigkeit gebracht. Nachdem dies gelungen, gedachte er auch für das Industhal und das Fünfstromland an die Stelle Alexanders zu treten, die Herrschaft der Griechen hier wieder aufzurichten. Um das Jahr 305 v. Chr.[2]) überschritt er den Indus, betrat er den Boden wieder, auf dem er vor zwanzig Jahren an der Seite Alexanders in heißer Schlacht an der Vitasta gegen den Poros gestanden (S. 307). Er fand das Indusland nicht mehr in Fürstenthümer und freie Staaten getheilt; er traf auf das gewaltige Heer Tschandragupta's. Ueber den Verlauf des Krieges erfahren wir nur, daß Bündniß und Verschwägerung ihm ein Ende gemacht hätten. Daß der Gang desselben für den Seleukos nicht günstig gewesen sein kann, folgt daraus, daß Seleukos nicht nur keine Eroberungen jenseit des Indus machte, vielmehr dem Tschandragupta ansehnliche Gebiete auf dem Westufer des Indus, das Land der Paropamisaden, d. h die Südgehänge des Hindukusch bis zur Mündung des Kabul in den Indus hinab, und die östlichen Gebiete Arachosiens und Gedrosiens abtrat. Die Gegengewährung Tschandragupta's, 500 Elephanten, war doch kein Aequivalent für getäuschte Hoffnungen und so erheblichen Gebietsverlust[3]), wenn diese Thiere dann auch wenige Jahre später in Phrygien den Tag von Ipsos gegen den Antigonos entschieden[4]), eine Entscheidung, die dem Seleukos zur Herrschaft Irans, zur Herrschaft des Tigris- und Euphratlandes auch die Herrschaft über Syrien und den Osten Kleinasiens eintrug. Tschandragupta hatte das Indusland nicht nur behauptet, er hatte ansehnliche Gebiete jenseit des Indus gewonnen.

1) Arrian. anab. 7, 4. Droysen Alex. S. 396. — 2) Die Zeit des Feldzuges des Seleukos ist nur so weit zu bestimmen, daß derselbe zwischen 310 und 302 v. Chr. liegen muß, und da die Unterwerfung Ostirans jeden Falls Zeit erfordert hat, wird der Feldzug nach Indien näher an das Jahr 302 zu legen sein, wozu auch Justins Worte (15, 4) nöthigen: cum Sandracotto facta pactione compositisque in oriente rebus, in bellum Antigoni descendit, d. h. zur Schlacht von Ipsos. — 3) Justin 15, 4. Appian. de reb. syr. c. 55. Strabon p. 689. 724. Plin. h. n. 6, 21. Athen. deipn. p. 18. — 4) Diod. exc. Vat. p. 42. Plut. Demetr. c. 29.

Der Mann, der Alexander's Gründungen vernichtet und den Seleukos zurückgeschlagen, der Indien vom Hindukusch bis zur Gangesmündung, von Guzarate bis nach Orissa, unter Einer Herrschaft vereinigt, der Frieden, Ordnung und Gedeihen in diesen weiten Gebieten aufgerichtet und gefördert hatte, brachte es nicht zu hohen Jahren. War er, wie die Griechen angeben, in der That noch ein Jüngling gewesen, als Alexander das Indusland betrat, so kann er kaum das fünfundfunfzigste Lebensjahr erreicht haben, als er im Jahre 291 v. Chr. starb. Das weite Reich, das er durch seine Kraft gegründet, hinterließ er seinem Sohne Bindusara. Von Bindusara's Regierung ist bei den Indern nur überliefert, daß Takschaçila sich gegen ihn empört, aber bei der Annäherung seines Heeres sich ohne Widerstand unterworfen, daß Bindusara seinen Sohn Açoka zum Statthalter von Udschdschajini ernannt habe [1]). Die Griechen nennen den Bindusara Amitrochates, d. h. wol Amitraghata, ein Name, der „Tödter der Feinde" bedeutet. Es war offenbar ein ehrender Beiname, den die Inder dem Bindusara, oder den dieser sich selbst beigelegt hatte. Nicht nur daraus, daß er den Griechen überhaupt bekannt war, sondern auch aus anderen Umständen dürfen wir schließen, daß Bindusara das von seinem Vater gegründete Reich in vollem Umfange behauptet hat. Die Nachfolger Alexanders suchten freundliche Beziehungen mit ihm zu unterhalten, und Bindusara's Erbe konnte dem Reiche Tschandragupta's ansehnliche Erweiterungen hinzufügen. Den Seleukos hatte nach jenem Vertrage Megasthenes am Ganges vertreten; bei Bindusara ließ sich des Seleukos Sohn und Nachfolger Antiochos durch den Daimachos vertreten, und der Herrscher Aegyptens, der zweite Ptolemaeos, sendete den Dionysios an den Hof zu Palibothra [2]).

7. Glaube und Kultus der Buddhisten.

In den anderthalb Jahrhunderten, welche seit der Zeit Kalaçoka's von Magadha, seit dem Koncil der Sthavira zu Vaiçali bis auf die Regierung König Bindusara's verflossen, hatte die Lehre des Erleuchteten sich fortdauernd verbreitet und doch so viele Anhänger gewonnen, daß Megasthenes die buddhistischen Bettler als eine Sekte

1) Açoka-avadana bei Burnouf introduct. p. 362. — 2) Strabon p. 70. Athen. deipn. p. 653. Plin. h. n. 6, 21.

der Brahmanen bezeichnen konnte. Die Herrscher Magadha's nach Kalaçoka, das Haus der Nanda, das dessen Söhne stürzte, und seine Fortsetzer, die Könige Indradatta und Dhananands waren dem Buddhismus, wie wir oben vermuthen durften, nicht günstig gewesen. Wenn die bereits angeführte Tradition der Buddhisten Tschandragupta's Abkunft und Throngelangung heiligt und verherrlicht, so wird dies mehr ein Reflex der Verdienste sein, die sich darnach sein Enkel um die Gläubigen Buddha's erworben hat, als seiner eigenen in dieser Beziehung. Die Berichte der Griechen über die Dienste der Inder gegen Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr., des Megasthenes Gesammtschilderung der indischen Philosophen und ihrer Lehren wie seine ausdrückliche Angabe, daß die Brahmanen die geehrteren unter den Weisen Indiens seien, lassen keinen Zweifel, daß die Brahmanen auch unter Tschandragupta's Regierung das Uebergewicht behaupteten. Von König Bindusara erzählen die Buddhisten, daß er täglich 60,000 Brahmanen gespeist habe.

In der Lehre Buddha's hatte die Philosophie der Inder den kühnsten Schritt gethan. Sie hatte mit dem Ergebniß der Geschichte der Arier am Indus und Ganges, mit der Entwickelung eines Jahrtausends gebrochen. Sie hatte dem alten Glauben den Vernichtungskrieg erklärt und stellte dazu die geheiligte Ordnung der Gesellschaft in Frage. Die Philosophie, welche solche Kühnheit besaß, war ein Skepticismus, welcher Alles leugnete, außer dem denkenden Ich, welcher den Himmel ausleerte und die Natur für nichtig erklärte. Mit den Resultaten einer anorthodoxen Spekulation bewaffnet und diese weiter führend, hatte Buddha einen Strich durch die ganze religiöse Vergangenheit des indischen Volkes gezogen. Die Weltseele der Brahmanen existirte nicht mehr, der Himmel war verödet, seine Bewohner und alle Mythen, welche an ihnen hingen, galten nichts mehr. Es bedurfte keiner Lektüre, keiner Auslegungen des Veda, keiner Forschungen über die alten Hymnen und Gebräuche mehr. Der Streit der Schulen über diesen oder jenen Ritus konnte ruhen, und den Göttern, welche nicht sind, konnten keine Opfer mehr gebracht werden. Die Dogmatik war in allen ihren Satzungen und Lehren beseitigt; alle jene endlosen Reinheits- und Speisegesetze, alle jene qualvollen Sühnungen und Bußen, das gesammte Ceremoniell waren ohne Werth und von Ueberfluß. Die besondere Heiligkeit der Brahmanen, die Vermittelung, welche sie im Kultus zwischen dem Volke und den Göttern vollzogen, waren nichtig und die Vorrechte der

übrigen Kasten hinfällig. Und diese Lehre, welche die gesammte alte Religion wie die Grundlagen der bestehenden Gesellschaft vernichtete, welche an deren Stelle nichts als eine neue Spekulation und eine neue Moral setzte, war ohne göttliche Offenbarung in die Welt gekommen, wie sie selbst ohne einen höchsten Gott, ja ohne jeden Gott war. Ihre einzige Autorität waren die Aussprüche eines Mannes, der aus eigener Kraft die Wahrheit gefunden zu haben versicherte, der behauptete, daß jeder Mensch dieselbe zu finden vermöge. Daß eine Lehre dieser Art Anhang und fortdauernd steigenden Anhang fand, ist ohne Gleichen in der Geschichte. Solche Erfolge wären in der That unbegreiflich, wenn nicht die Brahmanen selbst dem Buddha längst vorgearbeitet hätten, wenn der harte Gegensatz, in welchen sich Buddha zum brahmanischen Glauben gestellt hatte, nicht zum Theil Konsequenz des Brahmanismus selbst gewesen wäre.

Die wilde luxurirende und verworrene Phantastik der Brahmanen hatte die Ernüchterung, eine rationalistische Reaktion im Glauben, im Kultus, in der Moral wie im socialen Leben herausgefordert. Die spekulative Auffassung des Brahman war dem Volke stets fremd geblieben. Die unablässige Vermehrung der Götter und Geister, die endlose Zahl derselben hatte den Werth der einzelnen Gestalten, die Achtung vor denselben gemindert. Die Thaten der großen Heiligen der Brahmanen gingen weit über die Macht, über die Schöpferkraft der Götter hinaus. Ihre Heiligen spielten mit den Göttern. Konnte es großen Anstoß erregen, daß dieses Spielzeug beseitigt wurde? Wie die Brahmanen die Götter gestürzt, so wurden sie jetzt selbst in deren Sturz gezogen. Wenn die Brahmanen selbst zugaben, daß Opfer und Ritual, die fromme Vollbringung der Pflichten und Sühnungen, die gesammte Werkheiligkeit nicht das Höchste sei, was der Mensch erreichen könne und solle, daß die Ascese, die Buße und die Meditation das Höhere gewährten und allein zu dem Brahman zurückzuführen vermöchten; war es nicht eine einfache Konsequenz dieser Anschauung, wenn Buddha den gesammten Opferdienst, den gesammten Kultus beseitigte? Gestanden die Brahmanen zu, daß die Unterschiede der Kasten durch die Arbeit der inneren Heiligung wenigstens für die drei oberen überwunden werden könnten; war es nicht folgerecht, wenn Buddha die Unterschiede der Kasten überhaupt für unwesentlich erklärte? Da nach der Lehre der Brahmanen selbst nur das eifrige und gespannte Denken, das Denken des Brahman den Menschen zum höchsten Ziele, zum Wiederversinken

in das Brahman führte, so hatte bereits die Sankhjalehre folgerichtig behaupten können, daß die von aller Ueberlieferung freie Meditation das Höchste sei, daß nur durch diese freie Erkenntniß die Losbindung von der Natur zu erreichen sei, so konnte Buddha für seinen Lehrsatz, daß nicht Opfer und Werke, nicht Ascese und Buße, sondern die Erkenntniß des wahren Zusammenhanges der Dinge den Menschen zum Heile führe, willigen Glauben finden. Seit Alters hatten die Inder der Andacht des Menschen einen gewissen Einfluß auf die Götter zugeschrieben; schon in den ältesten Liedern des Veda fanden wir den Glauben, daß die rechte Anrufung die Götter herabziehe, die Götter zwinge. In der Konsequenz dieser Anschauung hatten die Brahmanen diesen Geisterzwang dahin entwickelt, daß die Gluth der Ascese, der Heiligung göttliche Kraft, Kraft über die Natur, über die Götter verleihe, daß der Mensch durch Buße und Meditation das Höchste erreichen, daß er göttliche Macht, das Göttliche in sich hineinzuziehen, in sich zu koncentriren vermöge. War es nicht ein einfacher Schritt weiter auf dieser Bahn, wenn Buddha lehrte, daß das Höchste, das einzig Göttliche, welches er statuirte, die Erkenntniß der Wahrheit, durch die Kraft des Menschen gefunden werden könne; daß seine Anhänger und Gläubigen, nachdem die Rischi der Brahmanen mit so vielen großen, göttlichen und übergöttlichen Kräften begabt worden waren, nicht den mindesten Anstoß daran nahmen, daß der Erleuchtete die absolute Wahrheit wirklich gefunden, daß er durch seine Kraft die höchste Weisheit und Tugend erreicht habe? Und wenn der Mensch, der sich recht geheiligt hatte, nach der brahmanischen Lehre göttliche Kraft und Einsicht erlangte, so bedurfte es auch für Buddha keiner Offenbarung von oben. Der Mensch konnte sich von unten, d. h. durch sein eigenes Wesen, durch seine Kraft, durch seine Heiligung, zur göttlichen, zur absoluten Weisheit und Freiheit emporarbeiten.

Buddha hatte der religiösen Tradition und dem Veda das eigene Erkennen, der Offenbarung und den Göttern die von dem Menschen gefundene Wahrheit, der Dogmatik der Brahmanenschulen die Pflichtenlehre, dem Opfer und der Sühnung die Praxis der Moral, den Rechten der Kasten das persönliche Verdienst, der einsamen Ascese die gemeinsame Disciplin, der Priesterkaste eine geistliche Brüderschaft aus freier Wahl und eigenem Triebe entgegengestellt. Aber er ließ zwei wesentliche Punkte der brahmanischen Weltanschauung, daß der Körper und das Ich die Fesseln der Seele

seien, daß die Seelen ruhelos wandern müßten, nicht nur stehen, er betonte dieselben noch schärfer, bis zu der Konsequenz, daß das Dasein das größte Uebel, daß die Vernichtung für den Menschen das größte Gut sei, da Freiheit vom Uebel nur durch Freiheit vom Dasein, Freiheit vom Dasein nur durch Vernichtung des Selbst zu erreichen stehe. Das Heil sei allein die Nichtexistenz. Aber nicht das leibliche Leben des Individuums müsse vernichtet, vielmehr müsse die geistige Wurzel seines Daseins zerstört, die Auslöschung derselben müsse herbeigeführt werden. „Was willst du mit der Haarflechte, was willst du mit dem Schurze (d. h. der brahmanischen Ascese); du reibst nur an dem Aeußeren; in deinem Inneren ist der Schlund [1])!"

Bereits die Sankhjalehre hatte verkündet, daß das Brahman nicht sei und daß die Götter nicht seien; nur die Natur sei und die Seelen. Buddha strich im Grunde auch die Natur. Nach Buddha's Lehre giebt es keinen Weltschöpfer, keine Weltschöpfung. Das Bestehen der Welt ist nur ein Schein; es giebt nur einen rastlosen Wechsel von Entstehen und Vergehen, einen ewigen Umschwung (sansara); mithin ist die Welt nur eine Summe von Vergänglichkeiten und Nichtigkeiten, in welcher nur Ein Wirkliches, Eine aktive Potenz besteht. Es sind die Seelen der Menschen und Thiere, die athmenden Wesen. Diese sind vorhanden von Anbeginn und bleiben vorhanden, bis sie selbst das Mittel ihrer Vernichtung finden und vollziehen. Sie haben die Körperwelt geschaffen, indem sie sich mit Stoffen bekleideten und dieses Kleid weiter und weiter wechseln. Die Brahmanen hatten gelehrt, daß „das Verlangen, welches in die Weltseele gekommen, der schöpferische Same der Welt" geworden sei (S. 101). Buddha lehrte, diesen Satz auf die einzelne Seele übertragend, daß die Begier, das Verlangen nach Dasein, von welchem die athmenden Wesen getrieben seien, das Dasein hervorbringe. Die Existenzen sind die Frucht des unveräußerlich in den Seelen haftenden Triebes nach Dasein; dieser bringt das Uebel des Daseins über die Seele und läßt sie trotzdem am Dasein haften: „er ist die Fessel des Seins", in dem die Seele gefangen ist. Dieses Verlangen (kama) ist ein Irrthum, denn es beruht auf dem Nichtdurchschauen des wahren Zusammenhanges des Wesens des Daseins und der Welt, und nicht blos Irrthum sondern Sünde, ja die Sünde selbst,

---

1) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 394.

und da aus dieser ersten Begier, aus dieser ersten Sünde alle übrigen Sünden hervorgehen, ist das Verlangen die vornehmste, die ursprüngliche Sünde, die Erbsünde (Kleça[1]).

Die Existenz des Menschen ist somit an sich selbst das Produkt der Sünde. Das beständige Verlangen nach Dasein zieht die Seele nach dem Absterben ihres Leibes immer wieder in das Dasein zurück, treibt sie immer wieder in die Körperwelt, bekleidet sie immer wieder mit einem neuen Körper. „Alle Einkleidungen sind vergänglich, alle Einkleidungen sind schmerzvoll und beherrscht[2])." Denn jedes neue Körperleben der Seele ist die Frucht ihrer früheren Existenzen. Das Verdienst und die Schuld, welche die Seele in den früheren Existenzen erworben oder auf sich geladen, wird in den späteren belohnt oder bestraft; auch hierin hielt der Buddhismus die Lehre der Brahmanen, daß Glück oder Unglück des Menschen nach den Thaten im früheren Dasein geregelt sei, fest. Die Summe von Verdienst und Schuld, welche in früheren Existenzen gesammelt ist, bestimmt das Geschick des Individuums; sie ist das Gesetz für die Art der Wiedergeburt und den glücklicheren oder unglücklicheren Lebensgang, das Schicksal, welches über jeder Seele waltet, die moralische Weltordnung selbst. Sind die Verdienste größer als die Schuld, so wird man nicht als Thier sondern als Mensch, man wird in besseren Verhältnissen geboren, man hat geringere Qualen und Leiden durchzumachen, und wie man diese nun erträgt, welche Tugenden man nun wieder in diesem Leben übt, darnach bestimmen sich die folgenden Existenzen. Es ist die Aufgabe des Menschen, sich durch sein Verdienst erträgliche künftige Existenzen zu schaffen, weiter aber die fortwirkende Schuld der früheren Thaten, die nicht immer in der nächsten sondern öfter erst in viel späteren Existenzen bestraft werden, aufzuheben und das Verlangen nach Dasein in der Seele zu tilgen. Dies geschieht durch die Erkenntniß, welche begreift, daß das Dasein das Uebel selbst, daß Alles nichtig ist, und damit das Verlangen nach dem Dasein mindert und aufhebt. Diese Aufhebung wird dann weiter dadurch vollzogen, daß man sich die Entsagung auferlegt: keine Vorstellung, keinen Eindruck mehr empfangen und somit nichts mehr verlangen zu wollen, daß man sich endlich in den Zustand versetzt, nichts mehr empfinden und somit nichts mehr verlangen zu

1) Köppen Religion des Buddha S. 294. — 2) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 277.

können. Mit dieser Vernichtung des Verlangens ist die „Fessel des Seins" gebrochen; man ist aus dem Umschwung der Welt, aus dem Wechsel der Geburten geschieden, weil nichts mehr von dem übrig ist, was die Seele ausmacht, und damit kein Substrat für eine neue Existenz vorhanden ist [1]).

Es gab bekehrte Brahmanen, welche versicherten, daß eine Buße von zwölf Jahren nicht so viel Ruhe gewähre wie die Wahrheiten, welche Buddha lehre [2]). Für die Befriedigung des Interesses an philosophischer Forschung, an welche die eifrigen Köpfe unter den Brahmanen gewöhnt waren, war durch die spekulative Grundlage der Lehre Buddha's ausreichend und spitzfindig genug gesorgt. Anderen mochte es zusagen, sich nicht mehr mit den Formeln der Schule und den Kommentaren des Veda quälen zu müssen. Und wenn die Brahmanen den Schülern Buddha's vorwarfen, daß sie sich zu wenig peinigten, so gab es ohne Zweifel auch Glieder dieses Standes, welche die buddhistische Ascetik bequemer fanden, als die brahmanische.

Aber nicht hierin lagen die wirksamsten Hebel der Erfolge der Lehre Buddha's, sondern in den praktischen Folgerungen, die er aus seiner Spekulation gezogen oder an diese geknüpft hatte. Die Aussicht auf Befreiung von der Wiedergeburt, auf den Tod ohne Auferstehung, das Evangelium der Vernichtung war es, das die Inder zum Glauben an die Lehre Buddha's führte. Dem Geweihten eröffnete sie die Aussicht, daß dieses Leben das letzte sein werde, dem Laien gab sie Hoffnung auf Minderung in der Zahl und Milderung in der Art der Wiedergeburten. Und indem diese Lehre die Erleichterung des künftigen Schicksals Allen ohne Ausnahme verkündigte, indem sie jedermann der Erlösung fähig erklärte, war sie zugleich ein Evangelium der socialen Reform. Auch unter den Kschatrija und Vaiçja gab es wol viele, welche sehr einverstanden waren, daß das Vorrecht der Geburt, welches die Brahmanen sich in so ausschweifender Weise beilegten, dem persönlichen Verdienst zu weichen habe. Allen Zurückgesetzten und allen Bedrückten war der Weg gezeigt, sich dem Zwange der Verhältnisse, die sie einengten und belasteten, zu entziehen; jedermann war die Straße geöffnet,

---

1) Ob. S. 267. Dhammapadam übers. von A. Weber v. 418. Köppen a. a. O. 289 ff. — 2) Burnouf introd. p. 170.

den Banden der Kaste zu entfliehen. Die Lehre der Brahmanen schloß die Çudra vollständig, sowol von den guten Werken als von der Erlösung aus. Die Lehre Buddha's berief alle Kasten und hob das Monopol der Brahmanen auch für die Lehre auf. Das natürliche, das gleiche Recht jedes Menschen, von welchem Ursprung er sein mochte, auf Heiligung und Befreiung vom Uebel war anerkannt; die buddhistische Geistlichkeit wurde aus allen Ständen rekrutirt. Der Çudra nicht nur, selbst der Tschandala erhielt die Weihe des Bhikschu. Hierin mußte eine um so größere Anziehungskraft, namentlich für die unteren Stände, liegen, als sich Buddha, der gesammten Tendenz seiner Lehre nach, vorzugsweise an die Beladensten wendete, als Reichthum und Rang in seinem Sinne soviel stärkere Fesseln waren, welche an der Welt und an der Sünde festhielten, als Noth und Elend. „Es ist schwer," soll der Erleuchtete gesagt haben, „reich zu sein und den Weg zu lernen," und in einer buddhistischen Inschrift aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. heißt es: „Es ist für den gewöhnlichen und vornehmen Mann schwer, zum ewigen Heile zu gelangen, sicherlich aber für den vornehmen am schwersten [1]." Endlich war die Lehre Buddha's auch ein Evangelium des friedlichen Lebens, der gegenseitigen Hülfe und Brüderlichkeit. Die quietistische Moral der Fügsamkeit, des stillen Ertragens, welche die Schüler Buddha's predigten, entsprach dem duldenden Charakter, welchen die Inder am Ganges unter der Zucht der Brahmanen und ihrer despotischen Fürsten angenommen hatten, und den dermaligen Instinkten des Volkes. Wie Buddha's Lehre die Fügsamkeit gegen den Druck rechtfertigte und verstärkte, so zeigte sie zugleich den Weg, sich und Anderen ein gedrücktes Leben zu erleichtern. Die Milde und das Erbarmen, das Buddha für Menschen und Thiere verlangte, waren der im Volke herrschenden Stimmung gemäß; man war gern bereit, sich ihrer als Mittel des Heils zu bedienen. Und dieses geduldige, mitleidsvolle Leben ohne die Qual der Sühnungen und Bußen, ohne den Zwang der Reinheits- und Speisegesetze, ohne Opfer und Ceremonien genügte, um die künftigen Wiedergeburten auf den „besseren" Weg zu leiten.

Die Brahmanen hatten es niemals zu einer hierarchischen Organisation gebracht; sie hatten sich mit dem liturgischen Monopol ihres Standes, der aristokratischen Stellung, dem aristokratischen

---

1) Köppen Relig. des Buddha S. 131.

Anspruch den anderen Kasten gegenüber begnügt; nur als Vorsitzer bei den Todtenmahlen der Geschlechter leiteten sie eine, wie wir sahen, sehr eingreifende Sittencensur über deren Genossen, welche die schwersten bürgerlichen Folgen für die Betroffenen haben konnte. An der Spitze der buddhistischen Lehre stand kein Stand der Geburt, sondern alle die, welche von Almosen leben und auf die Gründung einer Familie verzichten wollten. Die beiden Gelübde der Armuth und Keuschheit entzogen die Geweihten der Buddhisten dem Erwerbe, der Familie, dem Leben in der Welt; ihr Unterhalt bestand in den Almosen, welche ihnen gereicht wurden. Damit waren sie den Interessen und der Arbeit für den Glauben in einem Maße gewonnen, wie dies bei den Brahmanen, welche das Hinderniß der Familie nicht mittelst des Cölibats aus dem Wege geräumt hatten und nicht wohl aus dem Wege zu räumen im Stande waren, da ihr Vorrecht auf die Geburt gegründet war, niemals der Fall gewesen und der Fall sein konnte. Der Brahmane war Hausvater und sollte es sein; er hatte für sich und seine Familie zu sorgen, während die Bhikschu ohne Sorge für sich und eine Familie ihren geistlichen Pflichten ausschließlich oblagen. Alle gesetzlichen Vorschriften der Brahmanen, die den übrigen Kasten die Unterhaltung der Brahmanen durch Geschenke zur Pflicht machten, hatten die Familien der Brahmanen nicht von der Sorge um den Unterhalt, vom Erwerb frei machen können; das Gesetzbuch selbst hatte den Brahmanen gestatten müssen, auch andere Beschäftigungen als das Opfer und das Studium des Veda zu treiben; es hatte immer nur verlangen können, daß der brahmanische Familienvater, nachdem er Kinder erzeugt und sein Haus bestellt, sich in die Einsamkeit zurückziehe, um dort zu büßen und zu meditiren (S. 141. 185). Indem der Buddhismus seine Geistlichkeit aus der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft vollständig ausschied, indem er sie durchweg in Gemeinschaften leben ließ und alle Geweihten zu einer großen Brüderschaft verband, erhielt er einen festeren Zusammenhang, eine bessere Organisation seiner Vertretung, eine in steter Arbeit und Bereitschaft befindliche Körperschaft, welcher jedes andere als das religiöse Interesse fehlte. „Nicht der ist Brahmane," heißt es in einer alten buddhistischen Lebensregel, „den Fußtapfen des Gesetzes", „der als Brahmane geboren ist." „Der ist Brahmane, der mager ist und staubige Lumpen trägt, der nichts besitzt und frei von Banden ist[1]."

1) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 395.

Der Eintritt in diese Gemeinschaft war offen; Buddha hatte die Weihe des Bettlers jedem ertheilt, bei welchem er Glauben an seine Lehre und den Willen, der Welt abzusagen, vorfand; dann hatte er gesprochen: „Tritt herzu, gehe ein in das geistliche Leben!“ Mit dieser einfachen Formel war die Aufnahme vollbracht[1]). Dieser Grundpfeiler des Buddhismus wurde niemals angetastet; nur daß nach dem zweiten Koncil zu Vaiçali (433 v. Chr.) neben den Bedingungen der Armuth und der Keuschheit noch eine gewisse Kenntniß des Inhalts der kanonischen Schriften, der Sutra und des Vinaja, wie sie diese Versammlung festgestellt hatte, verlangt wurde.

Daß der Eintritt in den geistlichen Stand nicht vor dem zwanzigsten Jahre erfolgen dürfe, soll Buddha bereits vorgeschrieben haben. Nach dem Vorbilde der Brahmanenschulen (S. 136) wurde es Sitte, Knaben und Jünglinge als Novizen aufzunehmen, sobald die Eltern die Erlaubniß dazu ertheilten und sich ein Geweihter fand, der den Unterricht des Novizen übernehmen wollte. Dies Institut des Noviziats fand dann bald in dem Klosterleben der Bhikschu eine bei weitem solidere Grundlage, als die war, welche der einzelne Brahmane seinen Schülern in seinem Hause bieten konnte. Der Novize (çramanéra) darf nichts tödten, was Leben hat, nicht stehlen, nicht lügen, keine Unkeuschheit begehen, nichts Berauschendes trinken, nach Mittag nicht mehr essen, weder singen noch tanzen, sich weder schmücken noch salben, endlich kein Gold und Silber annehmen. Nach überstandener Lehrzeit folgte die Aufnahme vor den versammelten Geistlichen des Klosters. Der Neugeweihte erhielt, nachdem er die Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams abgelegt, das gelbe Gewand und den Betteltopf mit der Weisung: „mit keinem Weibe Gemeinschaft zu pflegen, nichts heimlich wegzunehmen, ein bestaubtes Kleid zu tragen, an den Wurzeln der Bäume zu wohnen, nur zu essen, was Andere übrig gelassen, und den Urin der Kühe als Heilmittel zu gebrauchen[2]).“

Mit dem Eintritt in die Gemeinschaft der Geweihten hat der Geistliche die Welt verlassen und die Bande, welche ihn an seine Familie fesseln, zerrissen. War er vor dem Eintritt verheirathet, so soll er sich nicht mehr um die Seinigen kümmern: „die, welche an Weib und Kind hängen, sind wie im Rachen des Tigers.“ Er ist von seinen Geschwistern geschieden und soll, so viel

1) Köppen Relig. des Buddha S. 336. — 2) Köppen a. a. O. 338.

Gewicht der Buddhismus sonst auf die Pietät der Kinder legt, den Tod seines Vaters und seiner Mutter nicht betrauern. Er ist frei von Liebe und hält nichts für lieb; denn „Liebe bringt Leid und der Verlust der Lieben ist schmerzlich[1].“ Er ist ohne Angehörige; er nennt nichts außer seinem Bettlergewand sein Eigenthum; er darf nicht arbeiten. Nicht einmal Gartenarbeit ist ihm erlaubt; beim Umwühlen der Erde könnten Würmer getödtet werden. Damit sind die Bande der Familie, des Besitzes, des Erwerbes, die am stärksten an das Leben fesseln, für den Geweihten gesprengt. Er hat nichts Eigenes und kann darum keine Begier empfinden, es zu wahren, oder Schmerz über dessen Verlust, er bewohnt ein „leeres Haus[2].“ Der Vorschriften der äußeren Disciplin waren nicht zu viele. Bart, Augenbrauen, Haare sollten stets geschoren sein; ein Gebot, welches aus dem Gegensatz gegen die verschiedenen Haartrachten der Brahmanenschulen und Sekten, aus der Erweiterung jener Vorstellung der Brahmanen von der Unreinheit der Haare hervorgegangen ist. Den Buddhisten sind die Haare ein unreiner Auswuchs der Haut, auszujätendes Unkraut; die Schur wird an jedem Neu- und Vollmond vollzogen[3]. Niemals darf der Bhikschu um eine Gabe bitten, schweigend soll er nehmen, was ihm gereicht wird. Von dem, was er mehr erhält als er braucht, soll er Anderen mittheilen. Er soll nie mehr essen als zur nothdürftigen Sättigung erforderlich ist, niemals nach Mittag essen und niemals Fleisch genießen. Die Speisegesetze sind dann auch bei den Buddhisten ziemlich weitläufig ausgeführt worden, und manche Vorschriften der Brahmanen haben in dieselben Eingang gefunden. Das wesentliche Gewicht legte die Disciplin darauf, daß die größte Mäßigkeit beobachtet werde, daß die Begier nicht durch übermäßige Befriedigung geweckt werde. Vor den Weibern sollen sich die Bhikschu besonders hüten. Sie sollen kein Almosen aus der Hand des Weibes nehmen, sie sollen die Weiber nicht ansehen, denen sie begegnen, sie sollen nicht mit ihnen sprechen noch von ihnen träumen. „So lange nicht auch die geringste Begier vernichtet ist, die den Mann zum Weibe zieht, so lange bleibt er gebunden, wie das Kalb an die Kuh[4],“ und Buddha soll gesagt haben, daß, wenn es eine zweite Leidenschaft von gleicher Stärke wie die zu den Weibern gäbe, niemand zur Befreiung gelangen

1) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 211. — 2) Dhammapadam v. 373. — 3) Köppen a. a. O. S. 343. — 4) Dhammapadam v. 284.

würde. Es waren Gründe dieser Art, der Schamhaftigkeit und Keuschheit, daß den Bhikschu im Gegensatz zur Nacktheit der brahmanischen Büßer vorgeschrieben war, ihre Kleider: ihr Hemd, ihre gelbe Kutte, die sie über demselben bis auf das Knie hinabreichen ließen — die Vorschrift verlangte sie aus Lumpen zusammengenäht — ihren Mantel, den sie über der linken Schulter trugen, niemals abzulegen. Wie eine Burg an der Grenze soll sich der Bhikschu selbst bewachen, ohne einen Augenblick nachzulassen [1]), und seine Begierden mit starker Hand zügeln, wie der Führer den brünstigen Elephanten mit dem Speer zurückhält [2]). Er soll stets eingedenk sein, daß der Körper eine Burg von Knochen sei, mit Fleisch und Blut beschmiert, das Nest der Krankheiten, daß er das Alter und den Tod, den Stolz und die Heuchelei berge, daß das Leben in diesem Fäulnißklumpen Sterben sei [3]). Im Unterschied von der Menge, welche wie gehetzte Hasen von der Begier getrieben werde [4]), soll er begierdelos unter Begierigen leben, soll er die Begier, die bald hier bald dorthin läuft wie der Affe, der im Walde Früchte sucht, die wie die Schlingpflanze immer wieder emporwuchert, wenn sie nicht an der Wurzel gefaßt wird, mit dieser ausgraben und nach der Zerreißung der Stricke, nach der Besiegung des Mara (S. 370) und seiner Schar streben. Die Freiheit von der Begierde ist „die höchste Pflicht, und wer sich selbst besiegt, ist der Siegreichste [5])." Der Sieg wird gewonnen durch Zähmung der Sinne und durch Schulung der Seele; in das wohlgedeckte Haus dringt kein Regen, in den wohlgeschulten Geist keine Leidenschaft [6]). „Nicht durch die Haarschur wird man Bhikschu," nicht dadurch, daß man Andere anbettelt, auch nicht durch den Glauben an die Lehre, nur durch beständige Wachsamkeit und Arbeit. Dem Bhikschu, welchem sie nicht gelingt, ist besser, glühendes Eisen zu verzehren, als von der Gabe des Landes sich zu nähren, und „schlechtgeübte Zähmung der Sinne führt in die Hölle [7])."

Wir wissen bereits, daß die Bhikschu sich in dieser Arbeit gegenseitig unterstützen sollten. Nach dem Vorbilde des Meisters verbrachten sie die Regenzeit unter gemeinsamen Obdächern, in Klöstern. Wir fanden, daß solche schon zur Zeit König Kalasoka's bestanden (S. 290). Zuerst suchte man Schutz in den Höhlen der Berge,

1) Dhammapadam v. 315. — 2) a. a. O. v. 327. — 3) a. a. O. v. 149. 154. — 4) a. a. O. v. 343. — 5) a. a. O. v. 103. 334. 274. — 6) a. a. O. v. 15. — 7) a. a. O. v. 308. 312.

wie in jener Niagrodhahöhle bei Radschagriha. Man begann dann diese Grotten künstlich zu erweitern und kam auf diesem Wege allmälig zu Höhlenklöstern mit Versammlungshallen von größerer Ausdehnung. In den freistehenden Klöstern bildeten die Versammlungshallen den Mittelpunkt; die Mönche hatten isolirte Zellen an der Umfassungsmauer. Die Sutra schildern diese Vihara keines Wegs abschreckend. Plattformen, Balustraden, Gitterfenster sind vorhanden, auch gute Lagerstätten. Der Klang von Metallbecken oder die Glocke ruft die Mönche zum Gebet, zur Versammlung. In diesen Klöstern unterwiesen die Aelteren die Jüngeren, die auf dem Wege der Befreiung weiter Vorgedrungenen die minder Vorgeschrittenen. Gemeinsam wurden die „vier Wahrheiten" erwogen (S. 261); gemeinsam versuchte man die „zwanzig Gipfel der Unwissenheit mit dem Blitz des Erkennens zu spalten." An die Stelle der Opfer, der Sühngebräuche und Bußübungen, durch welche die Brahmanen Verbrechen und Sünden, die Uebertretungen der Reinheitsvorschriften aufgehoben wissen wollten, hatte Buddha das Bekenntniß des Vergehens vor den Brüdern gesetzt. War einem der Brüder die Zähmung der Begier einmal mißlungen, war der Trieb übermächtig gewesen, so sollte er seinen Fehltritt den übrigen bekennen. Wie Buddha die qualvolle Ascetik beseitigt, wollte er keine äußerlichen und martervollen Sühnungen. „Nicht Nacktheit," heißt es in den Fußtapfen des Gesetzes, „nicht Haarflechten (wie die Büßer der Brahmanen trugen), nicht Unflath, nicht Speiseenthaltung, nicht Erdbodenlager noch Staubeinreibung, noch unbewegte Stellung reinigen den Mann [1])"; nur die Besiegung des bösen Gelüstes, die Besserung der Gesinnung reinigt. Nicht auf den Werken sondern auf der Gesinnung, aus der sie hervorgehen, liegt im Buddhismus das Gewicht. Die begangene Sünde konnte somit nur durch Besserung der Gesinnung, durch den Schmerz der Reue getilgt werden. Das Bekenntniß war der Beweis und die Befestigung der Reue, damit die Befestigung der guten Gesinnung. Nach Buddha's Anschauung hob das Bekenntniß die begangene Sünde auf; er ließ die Absolution dem Bekenntniß unmittelbar folgen [2]). In den Klöstern fasteten die Geweihten an den Tagen des Neumondes und Vollmondes und hielten nach dem Fasten die Beichte ab. Das Verzeichniß der Pflichten wurde ver-

---

1) Dhammapadam v. 141. — 2) Burnouf introd. p. 274.

lesen[1]); nach jedem Abschnitt wird dreimal gefragt, ob jeder der Anwesenden den bezüglichen Vorschriften nachgelebt habe. Erfolgt ein Bekenntniß, daß dies nicht geschehen, so wird das Vergehen erörtert und darnach die Absolution von dem Vorsitzenden ertheilt. Eine gemeinsame Beichte aller Brüder jedes Klosters sollte nach Buddha's Gebot am Schlusse der Regenzeit stattfinden, bevor die Bettelfahrten von Neuem begannen[2]). Späterhin ist es bei den Beichten üblich geworden, die Vergehen in solche zu scheiden, für welche einfach Absolution gegeben wird, in solche, bei welchen dieser eine Rüge vorhergehen soll, in solche, für welche Buße auferlegt wird, endlich in solche, für welche die vorübergehende oder die dauernde Ausschließung aus der Gemeinschaft der Geweihten erfolgen muß. Die Ausschließung für immer erfolgt bei hartnäckiger Ketzerei und Unkeuschheit; der Geweihte, welcher mit einem Weibe verkehrt hat, darf nicht länger Jünger des Buddha sein. Die Bußen, welche für Fehltritte gröberer Art aufgelegt wurden, waren der leichtesten Art und sind es noch: Verrichtung der niederen Dienste im Kloster, welche sonst die Novizen besorgen, Hersagung einer bestimmten Anzahl von Gebeten. Niemand war genöthigt, weil er einmal die Gelübde abgelegt, dieselben für immer zu halten: jeder Geweihte konnte und kann noch heute jeden Augenblick in die Welt zurücktreten. Das Gelübde bindet nicht für das ganze Leben, und niemand soll mit Widerstreben seine Pflicht erfüllen.

Unter den Bhikschu galt die Autorität des Alters, der Erfahrung, der bewährten Tugend und der Einsicht, der Vorrang des Lehrers vor dem Schüler, des älteren Bruders im Glauben über den jüngeren. So nahmen die Sthavira, d. h. die Aeltesten eine bevorzugte Stellung unter den Bhikschu ein. Doch nicht die Jahre sollten den Sthavira machen, sondern die Befreiung vom Schmutze der Welt[3]). Jedes Kloster stellte einen Sthavira an die Spitze. Die Bhikschu hatten ihm zu gehorchen; sie legten neben den Gelübden der Armuth und der Keuschheit auch das des Gehorsams ab. Indeß überwog im Buddhismus das Gefühl und die Gesinnung der Gleichheit und Brüderlichkeit. Die Autorität lag weniger in dem Sthavira als in der Versammlung der Geweihten. Hatten nicht bereits die

---

1) Es sind heute bei den Singhalesen 227, bei den Tibetanern 253 Gebote und Verbote; Köppen Relig. des Buddha S. 332. — 2) Köppen a. a. O. S. 567 ff. — 3) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 260.

unmittelbaren Jünger Buddha's seine Aussprüche zu Radschagriha gemeinsam in der ersten Versammlung festgestellt, wenn auch unter dem Vorsitze seines vertrautesten Jüngers? Die zweite Synode zu Vaiçali war in derselben Weise verfahren; die Gemeinschaft der Bhikschu (sangha, die Versammlung) hatte die Regeln der Disciplin, welche durchgreifende Geltung haben sollten, nachdem die Aeltesten dieselben zusammengestellt, mit ihrer Autorität bekleidet. In derselben Weise organisirten sich die Klöster, indem auch hier die Gemeinschaft unter dem Vorsitze des Sthavira die Priesterweihe ertheilte, die Beichte abhörte, Bußen auflegte, die zeitweisen Ausschließungen und die Ausstoßungen verfügte.

Aber es gab Vorzüge anderer Art unter den Bhikschu, welche über den Rang des Lehrers, des Aeltesten, des Klostervorstehers hinausreichten: es waren die des religiösen Verdienstes, der tieferen Erkenntniß, der vorgeschrittenen Ueberwindung des natürlichen Menschen, des Ich. Die Arja, d. h. die Würdigen oder die Gebietenden, welche die „vier Wahrheiten" (S. 261) erkannt haben, bilden eine bevorzugte Klasse der Bhikschu. Auf dem Pfade, „der schwer zu gehen ist [1])," dem Pfade des Nirvana, unterscheiden die Buddhisten vier Stufen. Die erste, unterste derselben hat der Çrotaapanna betreten; er kann nicht mehr als böser Geist oder als Thier wiedergeboren werden und hat überhaupt nur noch sieben Wiedergeburten zu überstehen [2]). Die zweite Stufe hat der Sakridagamin, d. h. der einmal Wiederkehrende, erreicht; er wird nach seinem Tode nur noch einmal geboren werden. Die dritte Stufe hat der Anagamin, der Nichtwiederkehrende, erstiegen, der seine Wiedergeburt nicht mehr als Mensch, sondern nur noch in höheren Regionen zu erwarten hat. Die höchste Stufe nimmt der Arhat ein. Er ist den Pfad gegangen, den weder die Gandharva noch die Götter kennen; seine Sinne sind zur Ruhe eingegangen; er hat den Hang zum Bösen wie zum Guten überwunden, er begehrt nichts mehr, weder hier noch im Himmel. Er „hat jede Behausung verlassen, wie der Flamingo vom See zieht [3]);" ihn beneiden die Götter; er hat das Ziel erreicht, nach dem alle Bhikschu streben; er ist im Nirvana angekommen und befindet sich im Besitze übernatürlicher Kräfte. Sobald er will, stirbt er, um

1) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 270. — 2) Schlagintweit Buddhism in Tibet p. 191 seqq. — 3) Dhammapadam v. 20. 94. 181. 412. vgl. v. 267.

niemals wieder geboren zu werden. Die Buddhisten unterließen nicht, nach dem Vorgange der Brahmanen, die Würde und den Werth derer, welche die vier Stufen beschritten hatten, in Zahlen auszudrücken. Der Çrotaapanna überragt den gewöhnlichen Menschen um das Zehntausendfache; der Sakridagamin steht hunderttausend Mal höher als jener, der Anagamin eine Million Mal höher als der Sakridagamin. Der Arhat ist frei von Unwissenheit, frei von der Erbsünde, d. h. vom Verlangen, von der Anhänglichkeit an das Dasein; er ist frei von der Beschränkung des Daseins und darum auch frei von den Bedingungen desselben. Er besitzt die Kraft, Wunder zu thun, die Fähigkeit, alle Wesen und Welten mit einem Blicke zu überschauen, alle Laute und Worte in sämmtlichen Welten zu hören; er hat die Kenntniß der Gedanken aller Kreaturen und die Erinnerung an die früheren Wohnungen, d. h. an die vergangenen Existenzen aller Wesen[1]).

Buddha's System verlangte im Grunde, daß jedermann der Welt entsage und das Bettlergewand nehme, um in den Pfad der Befreiung einzutreten. Diese Forderung war ebenso wenig zu realisiren wie die der Brahmanen, daß jeder Dvidscha am Ende seines Lebens in den Wald ziehe und als Büßer lebe; auch die katholische Anschauung von dem Vorzuge des Klosterlebens vor dem in der Welt hat die Bekenner des Katholicismus nicht sämmtlich in die Klöster geführt; wie könnte die Kirche leben und die Welt bestehen, wenn jedermann die Welt verließe? Der Erleuchtete war jedoch der Meinung, daß auch denen, welche die Welt nicht zu lassen vermöchten, Hülfe verschafft werden könne. Dem Hochmuth und der Exklusivität der Brahmanen gegenüber wird es gerade die Verheißung der Hülfe für Alle, die durchweg hervortretende Tendenz, jeden, auch den Geringsten zu erleichtern, das Mitgefühl mit den Leiden der Gedrückten, die Abwendung von den Hochgestellten und Reichen zu den Niedrigen und Armen, werden es die Bettler, welche in der neuen Kirche den höchsten Platz einnahmen, gewesen sein, welche der Lehre Buddha's Anhänger aus den gedrückten Klassen des Volks zuführten. Entschließe sich der Laie, das war Buddha's Meinung, den Vorschriften seiner Moral nachzuleben, so werde er nicht nur sich

1) Köppen Relig. des Buddha S. 411. Der übernatürlichen Kräfte der Arhat gedenken bereits die Inschriften Açoka's, und schon das Ordinationsformular der Çramana verbietet, sich fälschlich übernatürlicher Kräfte zu rühmen; Köppen a. a. O. S. 413.

und Anderen die Lasten des Daseins erleichtern, er werde sich auch durch Uebung dieser Tugenden so viel Verdienst erwerben, daß seine Wiedergeburten günstiger würden, daß sie auf „guten Wegen" erfolgten, daß sie ihm gestatten würden, dereinst die Weihe zu empfangen und auf diesem Pfade das Ziel der Leiden, den Tod ohne Wiederkehr zu gewinnen. Wer sich zu dieser Lehre bekennen wollte, hatte nur die Erklärung abzugeben, daß es sein Wille sei, die Gebote ihrer Moral zu vollbringen. Die Formel des Uebertritts, der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen Buddha's lautete: „Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, ich nehme meine Zuflucht zum Gesetz (dharma), ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinschaft (sangha)", nämlich der Gläubigen. Mit dieser Erklärung übernahm der Eintretende die Verpflichtung, nichts zu tödten, was Leben hat, nicht zu stehlen, keine Unzucht und Hurerei zu treiben, nicht zu schwatzen, nicht zu lügen, nicht zu verleumden, nicht zu schmähen und nicht zu fluchen, nicht begehrlich, nicht habsüchtig, nicht neidisch, nicht zornig, und nicht rachsüchtig zu sein. Auch der Laie sollte seine Sinne so weit wie möglich zähmen, seine Selbstsucht mäßigen und an die Stelle seines natürlichen, verkehrten Sinnes die rechte Gesinnung der Genügsamkeit und Fügsamkeit, des Wohlwollens und Erbarmens, der Nächstenliebe setzen, eine Gesinnung, aus welcher „des Bösen Unterlassung und des Guten Vollbringung" nach Buddha's Meinung von selbst hervorging. Diese Ruhe, Geduld und Mäßigung werde auch die Laien die Uebel des Daseins leichter tragen lassen und sie den Verwickelungen der Welt möglichst fern halten. Seine Anhänglichkeit an die Lehre Buddha's sollte der Laie zunächst durch Gaben an die Geistlichen bethätigen. Die Kirche hatte keine Mittel zu ihrem Unterhalt als die Almosen der Laien; diese Gaben gereichen nach der Meinung der Buddhisten nicht sowol dem Empfangenden als dem Spendenden zum Heil; die Laien sollten die Geistlichen demüthig bitten, ihre Gaben anzunehmen [1].

Buddha's Lehre kannte keinen Gott. Es war der Mensch, der durch die Kraft seiner Erkenntniß die absolute Wahrheit zu erkennen vermochte; der durch die Kraft seines Willens, durch Austilgung der Begier, durch Aufopferung seiner Habe und seines Leibes für den Nächsten, durch die Auslöschung seines Ich die vollendete Tugend und Heiligkeit erreichen konnte. „Das Selbst ist der Schützer und

1) Köppen a. a. O. S. 358 ff.

die Zuflucht des Selbst[1])." Aber genügte die Einprägung der Gebote und Vorschriften, die Erörterung der Aussprüche Buddha's, die sie begründeten, die Laien und Geistlichen zu ihrer Nachachtung und Vollziehung fähig und willig zu machen? Mußte nicht der Beweis vorliegen, daß diese Lehren ausführbar wären, daß sie die heilsamsten Wirkungen hervorbrächten, daß das hohe Ziel, welches sie steckten, wirklich erreichbar sei? Geistliche wie Laien bedurften des lebendigen Vorbildes, welchem sie nachzustreben, eines sicheren Anhalts und Maßstabes, an den sie sich in ihrem Gewissen, in ihrem Denken, Handeln und Leiden anzulehnen, an dem sie sich zu messen hatten. Dies Vorbild war in der Person des Meisters, in seinem Leben, in seinen Thaten, in seinem Ende gegeben. Seines Lebens, seiner Thaten hatte man eingedenk zu sein; an ihnen hatte man sich aufzurichten und sich zu erheben; nach seinem Vorbilde hatte man sein eigenes Thun und Denken zu gestalten und zu führen. Hielten sich die Geweihten an seine erhabene Weisheit, die das Gewebe der Welten durchschaute und das Ich von der Natur zu lösen und auszulöschen erreichte; das Bild des bettelnden Königssohnes, der Palast und Weib und Kind und Reich und Schätze verlassen hatte, um das Loos der Aermsten zu theilen und zu mildern, wirkte sicherlich nicht mit minderer Gewalt auf die Herzen der Laien. Außer der Person des Stifters hatte der Kultus dieser wunderbaren Religion keinen Gegenstand; auf diese mußte sich derselbe konzentriren. Das pietätvolle Andenken an den tiefsinnigen Lehrer, der Dank für das Heil, welches er der Welt gebracht, das Emporblicken zu dem Vorbilde in Weisheit und Tugend, das er gegeben, zu dem Ideal der vollendeten Heiligung und Befreiung, welche er an sich vollzogen, alle diese Motive machten Buddha's Gestalt frühzeitig zum Gegenstande der Verehrung und bald zum Gegenstande der Anbetung, obwol er sich selbst und seinen Schülern nichts als ein einfacher Mensch gewesen war. Buddha trat in dieser Religion der Anthropolatrie an die Stelle Gottes; er wurde der Gott seiner Gläubigen.

Dem Kultus konnten für die Erregung des Herzens, für die Erhebung des Gemüths ein andächtiges Gedächtniß, eine unbestimmte Erinnerung, Versicherungen der Ehrfurcht gegen den abgeschiedenen Lehrer wenigstens nicht auf die Dauer genügen. Er bedurfte der äußeren Anregung, des Symbols, des sinnlichen Zeichens, wie ratio-

---

1) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 300.

nalistisch die Lehre Buddha's sich sonst verhalten mochte. Aber der, der der Welt das Heil und die Befreiung gebracht, lebte nicht etwa im jenseitigen Leben, er war gestorben, um nicht wieder zu erwachen; es war nichts übrig als die Asche und die Knochen seines Körpers. Wir wissen, daß die Arja in alter Zeit ihre Todten bestatteten, dann verbrannten; die Schärfung, die die alten Vorstellungen von der Unreinheit des Leichnams, von der Nichtigkeit des Fleisches im System der Brahmanen erfahren hatten, war dann wol Ursache geworden, daß man auch die Reste der Verbrennung, die übrig gebliebene Asche, die Knochen zu beseitigen suchte, indem man sie in fließendes Wasser warf. Buddha hatte den Leib nicht viel besser behandelt als die Brahmanen; er war auch ihm, wenn nicht die eigentliche Ursache, doch der Träger und Vermittler des Unheils und der Leiden der Menschen; für jene galt ihm die verkehrte Richtung der Seele, ihr Hängen am Dasein. Dieser Körper nun, den Brahmanen und Buddhisten wetteifernd als ein vergängliches und nichtiges Gefäß des Ich darstellten, welches man entweder zu brechen, oder von dem man sich loszubinden habe, dessen Ueberreste so viele Jahrhunderte hindurch für unrein und verunreinigend gegolten hatten, erhielt im Kultus der Buddhisten auf einmal eine andere Bedeutung. Nicht allzulange nach dem Tode des Erleuchteten, nachdem die Generation der Schüler, welche ihn gesehen und mit ihm gelebt hatte, dahingegangen war, begannen die Gläubigen, aus dem Bedürfniß, das Vorbild, den Mittelpunkt ihres Denkens und Strebens, die Person des Erleuchteten sich zu vergegenwärtigen und zu ergreifen, seiner Asche und seinen Knochen, seinen Reliquien Verehrung zu erweisen, die dann bald auch auf die Gebeine seiner vornehmsten Schüler ausgedehnt wurde; ein Kultus, der den Brahmanen ein großer Gräuel sein mußte. Eine ähnliche Verehrung wurde dann auch den Gewändern und Geräthen, deren sich Buddha bedient haben sollte, seinem Bettlerkleide, seinem Bettelstabe, seinem Almosentopf und seinem Wasserkruge, so wie den Stätten, welche er durch seine Anwesenheit geheiligt hatte, zugewendet. Zwei Jahrhunderte nach dem Tode des Erleuchteten war dieser Reliquiendienst, war die Wallfahrt zu den heiligen Stätten in voller Geltung. Die Gläubigen Buddha's pilgerten nach seiner Vaterstadt, nach Kapilavastu. Sie sahen hier den Garten, in welchem Buddha das Licht erblickt hatte, den Teich, in welchem er gewaschen worden, den Platz, wo er den Wettkampf mit den Jünglingen seines

Geschlechts gehalten, die Stellen, wo er den Greis, den Kranken und den Leichnam gesehen hatte. In der Nähe von Uruvilva an der Nairandschana besuchte man die Stätten, wo Buddha sechs Jahre als Ascet gelebt, bei Gaja den heiligen Feigenbaum, unter welchem sich ihm in jener Nacht die Wahrheit enthüllt hatte. Unweit davon lagen die Plätze, wo die Mädchen von Uruvilva dem Çakjasohne Speise gereicht, wo er den beiden Kaufleuten zuerst seine Lehre verkündet hatte. Bei Radschagriha wurde der Stein gezeigt, welchen Devadatta von der Höhe des Geiersberges auf Buddha geschleudert haben sollte. Auch der Bambusgarten bei dieser Stadt, wo Buddha oft und gern verweilt haben sollte, und zu Çravasti die Stelle, an der Buddha mit den brahmanischen Büßern gestritten hatte, wurden Stätten der Wallfahrt [1]).

Aus demselben Bedürfniß der Vergegenwärtigung, der Anschauung des religiösen Vorbildes, der Erhebung des Herzens und des Gemüths zu diesem entsprang im Anschluß an den Kultus der Reliquien und heiligen Stätten der Dienst der Bilder des Erleuchteten. Der, welcher den Körper des Menschen so tief gestellt hatte, sollte nun sogar den schönsten Körper besessen haben; die vollendete Weisheit und Tugend sollten ihren Ausdruck im vollendetsten Körper gefunden haben. Die Sutra vergleichen Buddha's sanftes Auge mit dem Lotus; sie wissen die zweiunddreißig Zeichen der vollendeten Schönheit und die vierundachtzig Zeichen körperlicher Vollkommenheit an seinem Leibe aufzuzählen [2]).

So bestimmt die Lehre Buddha's darauf fußte, daß der Mensch

1) Oben S. 260. 275. Köppen a. a. O. S. 63—115. — 2) Burnouf introduction p. 381. Köppen erklärt gewiß mit Recht den Reliquiendienst für älter als den Bilderdienst. Der Reliquien- und Wallfahrtsdienst bestand, als Açoka zum Buddhismus übertrat. Vom Bilderdienste ist dabei nicht die Rede. Daß den Grotten von Buddhagaja, die von Açoka und dessen Enkel Daçaratha herrühren, die Bilder fehlen, möchte ich zwar nicht für konkludent halten, da Sockel und Nischen für solche vorhanden sind (Cunningham survey 1, 46) und die Bilder später entfernt worden sein können; entscheidender ist, daß bei der Verpflanzung des Buddhismus nach Ceylon wohl von Translationen von Reliquien, aber nicht von Ueberführung von Bildern die Rede ist. Radschendralala Mitra (antiq. of Orissa p. 152) folgert aus Panini, der, wie oben bemerkt ist, nach Lassen und M. Müller in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts gehört, daß zu dessen Zeit kleine Idole von Vasudeva, Vischnu, Çiva, den Aditja vorhanden gewesen seien. Man wird annehmen können, daß der Bilderdienst gegen das Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. Geltung gewonnen haben und seitdem rasch emporgewachsen sein mag.

durch seine Kraft und Einsicht sich zu befreien habe, so sehr Buddha sich selbst und seinen Schülern einfacher Mensch gewesen war, so konnte es doch bei einem so wundersüchtigen und wundergläubigen Volke kaum fehlen, daß Buddha's Leben und Thaten mit Uebernatürlichkeiten umgeben wurden. Buddha konnte doch unmöglich hinter den brahmanischen Büßern und Heiligen zurückstehen, welche so gewaltige Wunder verrichtet hatten. Sollte so Großes wie Buddha's Leben und Lehre ohne Wunder geschehen sein, gab es eine Mission ohne Wunder, konnte die größte Mission, die der Befreiung der Welt vom Elend ohne die Beglaubigung der Wunder geblieben sein? Konnte der, welcher den Gipfel der Weisheit und Tugend erreicht hatte, ohne übernatürliche Kräfte gewesen sein? Daß Heiligung und Meditation Kräfte solcher Art im Gefolge hätten und haben mußten, verstand sich bei den Indern von selbst. Da den Bhikschu, welche die vierte Stufe des Pfades erreicht hatten, bereits im dritten Jahrhundert v. Chr. Wunderkräfte beigelegt wurden, so wird dies ohne Zweifel für die Person Buddha's schon früher geschehen sein. Dieselben Legenden, welche den Buddha zum König Prasenadschit von Ajodhja sprechen lassen: „ich gebiete meinen Schülern nicht, thut Wunder; ich sage ihnen vielmehr, lebt so, daß ihr eure guten Handlungen verberget und eure Fehler bekennt [1])", umgeben dennoch bereits seine Geburt wie seine Exercitien zu Gaja (S. 258. 259. 273) mit Wunderzeichen und lassen ihn bei jener Disputation mit den brahmanischen Büßern auch in Wunderthaten mit ihnen wetteifern und sie natürlich übertreffen. Doch sind diese und andere Wunderthaten Buddha's, wenn er auch mit seinen Schülern durch die Luft fährt, dennoch mit den Leistungen der brahmanischen Büßer, die in den Brahmana und im Epos erzählt werden, nicht zu vergleichen. Es sind meist Heilungen und Wiederbelebungen, die sein Mitleid für die lebenden Wesen ins Licht stellen sollen [2]), und neben diesen die Uebung jener Wunderkräfte, welche die Buddhisten allen denen zuschrieben, welche die vierte Stufe des Pfades erstiegen hatten (S. 362).

Nicht nur die Wunderthaten der heiligen Männer drangen aus dem Brahmanenthum in den Buddhismus hinüber; auch die Götter und Geister, Himmel und Hölle der Brahmanen fanden ihren Platz in dem neuen Glauben. Die alten Göttergestalten des indischen Volkes hatten,

---

1) Burnouf introd. p. 170. — 2) Burnouf introd. p. 180. 195. 262.

wie wir genugsam erfahren, in dem System der Weltseele unter dieser wie unter der mächtigen Kraft der Rischi nur eine sehr untergeordnete Stellung behaupten können. Auch sie waren Emanationen der Weltseele geworden; wenn sie auch zu deren ersten Entströmungen gehörten, die Götter rangirten gleich hinter den großen Heiligen der alten Zeit. Aber jeder Büßer, der durch seine Ascese einen größeren Theil der Kraft der Weltseele in sich konzentrirte, war sowol dem Indra als auch dem persönlichen Brahman überlegen. Dieselbe Stellung zu den alten Göttern, zu dem persönlichen Brahman wurde Buddha zu Theil. Er wurde, wie es scheint, schon seit dem Beginn des dritten Jahrhunderts v. Chr. von seinen Anhängern als Gott verehrt [1]). Es war nicht blos, um die Kraft des Büßers, die Kraft der Meditation und der Erkenntniß höher zu stellen, als die Macht der Götter; es war das tiefe Bedürfniß auch des neuen Glaubens, der Gläubigen Buddha's, einen Gott zu besitzen. Dies Bedürfniß läßt sie ihren Lehrer, ihren Heiligen über die Götter erheben, läßt sie diesen zum höchsten Gott einsetzen. Die späteren Legenden ordnen die Götter dem Buddha vollständig unter. Er bekehrt die Erdgeister, die Luftgeister und die Schlangengeister zu seiner Lehre, wofür ihn diese Geister bedienen und ihm gehorchen. Auch die großen Götter kommen, sein Wort zu hören, und Buddha erklärt dem Brahman wie dem Indra das wahre Gesetz [2]). In der Reliquienzelle eines Stupa des zweiten Jahrhunderts v. Chr. hält Brahman den Sonnenschirm über Buddha, und Indra salbt ihn aus einer großen Muschel zum König der Götter und Menschen [3]).

So ist Buddha seinen Gläubigen nicht nur der Löwe, der Stier und der Elephant, stärker als der stärkste, mächtiger als der mächtigste, mitleidiger als der mitleidigste, verdienstlicher als der verdienstlichste, schöner als der schönste unter den Menschen, nicht nur der König der Lehre, der Ocean der Gnade, der ewigen Wohlfahrt Begründer; er ist ihnen der Vater der Welt geworden, aller Creatur Erlöser und Regierer, der Gott der Götter, der Gott über den Göttern, der Indra der Indra, der Brahman der Brahman. Von einem selbständigen Thun, von einer Macht dieser Indra und

1) Diese Zeitbestimmung stände fest, wenn die Stelle des Klemens von Alexandrien: die Inder, „die den Lehren des Butta folgen, den sie aus übermäßiger Ehrfurcht als Gott verehren" zweifellos dem Megasthenes gehörte; Megasth. fragm. 44 ed. Müller. — 2) Burnouf l. c. p. 132. 139. — 3) Es ist der Mahastupa König Duschtagamani's von Ceylon; Lassen a. a. O. 2, 426. 454.

Brahman ist natürlich nicht die Rede. Sie sind dem späteren Buddhismus nur eine höhere, aber durchaus menschenartige Klasse von Wesen; in der Umgebung Buddha's sind sie nur eine Truppe von Statisten, deren wesentliche Bedeutung darin besteht, sich vor Buddha zu verneigen, ihn zu bedienen und seine Macht und Größe in vollem Lichte zu zeigen. Wie die Menschen, haben diese Götter das Licht der höheren Weisheit, das Heil der Befreiung durch ihre Anstrengung und Arbeit zu suchen. Dem Indra z. B. ertheilen die Buddhisten keine höhere Würde als die des ersten Grades der Erleuchtung; er steht auf dem Standpunkt des Çrotaapanna [1]).

In dieser Umbildung findet sich in den späteren Schriften der Buddhisten dann die gesammte Weltanschauung der Inder, der Brahmanen in vollem Umfange wieder. Der Götterberg Meru bildet den Mittelpunkt der Welt. Unter diesem liegt im tiefsten Abgrunde die Hölle. Die Buddhisten entwickelten deren Qualen und Abtheilungen noch ausführlicher als die Brahmanen, und Jama ist auch ihnen der Gott des Todes, der unteren Welt geblieben [2]). Auf dem Gipfel des Meru dagegen thront Indra, der auch den Buddhisten noch immer der besondere Schutzgeist der Könige ist, mit ihm die dreiunddreißig lichten Götter (S. 123). Auch in dieser buddhistischen Mythologie greifen die bösen Geister, die Asura, noch immer den Indra und die hellen Geister an, wie es die vedische Vorstellung wollte; aber die Asura können nicht höher dringen als bis zur dritten der vier Stufen, welche die Buddhisten nach Analogie ihrer vier Wahrheiten und der vier Stufen der Heiligung dem Meru beilegen. Gegen die Asura müssen die Gandharva die Ostseite, die Jakscha (die Geister des Gottes Kuvera S. 123), die Nordseite, die Kumbhanda (die Zwerge) die Südseite und die Naga, die Schlangengeister, die Westseite des Meru vertheidigen. Nach der Anschauung der Buddhisten bildet die Erde, der Götterberg und der Himmel Indra's über ihm die Welt des Verlangens, der Sünde. Indra und seine Götter verfügen zwar über gewisse übernatürliche Kräfte, aber sie sind ohnmächtig gegen den Menschen, der sich selbst bezähmt hat [3]); sie pflanzen sich fort wie die Menschen, sind dem Fatum der Wiedergeburt unterworfen und können in niedere Existenzen

1) Köppen Relig. des Buddha S. 402. 430. — 2) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 41. 235. 237. Oben S. 49. 105. — 3) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 105.

zurückfallen. In diesem Sinne thront den Buddhisten über dem Himmel Indra's der böse Geist des Verlangens und der Sinnenlust, Kama oder Mara genannt, die Ursache aller Zeugung und damit der rastlosen Umwälzung der Welt und alles Elends. Erst über diesem Himmel des Gottes der Sünde, der von den unzähligen Heerscharen der Geister der Begierden erfüllt ist, beginnen die vier oberen Himmel, die Himmel der Befreiten, in welche die eingehen, die sich von der Sinnenlust, von dem Verlangen, von der Existenz losgebunden haben[1]).

Von einem Kultus jener wesenlosen Götter, ohne Kraft zu segnen oder zu verderben, konnte bei den Buddhisten keine Rede sein. Ihr Kultus blieb auf die Person des Stifters, auf die Zeichen und Erinnerungen seines Lebens, auf die Ueberreste seines Körpers, auf die Stätten, welche sein Wandel geheiligt hatte, beschränkt. Aber sie konnten weder den Reliquien noch den Manen Buddha's Thiere zum Opfer schlachten, noch den Erloschenen und Verwehten zum Genusse des Somasaftes einladen. Was nützte dem nicht wieder Erwachenden das Blut oder das Fleisch der Opferthiere und wie hätten Die blutige Opfer bringen können, deren erstes Gebot war, kein lebendes Wesen zu schädigen. Auch Agni konnte dem Vollendeten keine Gabe emportragen; Buddha selbst hatte zudem das Feueropfer ausdrücklich untersagt; die Buddhisten „sollten das Gesetz pflegen wie die Brahmanen das Feuer[2])." Sie konnten nur Spenden von Blumen, Früchten und Wohlgerüchen an den heiligen Stätten, vor den Reliquien des Erleuchteten als Zeichen des Dankes und der Ehrfurcht, als Ehrenbezeigungen (pudscha) aufstellen. Auch das Gebet war im Grunde einem Kultus fremd, der sich nicht an einen Gott sondern an einen Abgeschiedenen richtete. Man mußte sich begnügen, neben jenen Zeichen der Pietät Loblieder auf den Erleuchteten zu singen, Jubel- und Dankhymnen, daß er die Wahrheit gefunden, die Befreiung verkündet, daß er allen Wesen Mitleid erwiesen und Hülfe gebracht; man mußte sich beschränken, Bekenntnisse zu sprechen, die seine Lehre zusammenfaßten, moralische Ermahnungen zu hören, Segenssprüche und Segenswünsche auszudrücken: „daß alle Geschöpfe frei von Krankheit und böser Lust sein möchten, daß man in der zukünftigen Geburt ein Arhat werden möge" u. s. w.[3]). Die

---

1) Köppen a. a. O. 235 ff. — 2) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 392. — 3) Köppen a. a. O. S. 554 ff.

allmälige Erhöhung der Stellung Buddha's, die allmälig immer vollständigere Art der Vergöttlichung, die ihm zu Theil wurde, führte indeß auch zu direkten Anrufungen des Erleuchteten. Als Wohlthäter aller Geschöpfe wurde er um seinen Segen angerufen; als Befreier wurde er gebeten, Kraft zur Befreiung zu verleihen und Befreiung zu wirken. Nachdem dann wol seit Ausgang des dritten Jahrhunderts v. Chr. Bilder Buddha's in den Versammlungshallen der Vihara standen, wurde es üblich, Buddha anzurufen, sich in diese Bilder niederzulassen. Durch die Weihe, welche die Priester diesen Bildern ertheilten, sollten dieselben von dem Geiste Buddha's angestrahlt werden und damit eine segenverleihende wunderthätige Kraft erlangen.

Morgens, Mittags und Abends, d. h. zu den Zeiten, wo es bei den Arja herkömmlich war, Gebete zu sprechen oder Gaben zu bringen und Körner zu streuen, wurden auch die Klosterleute des Erleuchteten zum Gebete gerufen. An den Neu- und Vollmonden, an denen die Bhikschu fasteten und zur Beichte zusammenkamen, sollten auch die Laien die Geschäfte ruhen lassen und zur Verlesung des Gesetzes, zur Anhörung der Predigten erscheinen und selbst Gebete sprechen. In keiner religiösen Gemeinschaft ist späterhin das Gebet so häufig und so mechanisch angewendet worden, als dies bei den Buddhisten geschah und noch heute geschieht. Größere Feste feierten die Buddhisten zu Anfang des Frühlings, im späteren Frühling und am Ende der Regenzeit. Das Fest, welches am Neumonde des ersten Frühlingsmonats begangen wurde, sollte eine Erinnerungsfeier des Sieges sein, welchen Buddha in der Disputation und im Wettstreite der Wunderthaten mit den brahmanischen Büßern errungen hatte (S. 273. 367). Buddha selbst sollte sich nach diesem Erfolge acht Tage lang weltlichen Ergötzungen hingegeben haben. In der That war es wol die hergebrachte Frühlingsfeier, ein Rest der alt-arischen Sitte, im Frühjahr den Sieg zu feiern, den die Geister des Lichts und der hellen Luft über die Dunkelheit des Winters davongetragen hatten, welche die Buddhisten nun ihrem großen Lehrer zu Ehren begingen. Am Vollmonde des Monats Vaiçakha im späteren Frühling wurde der Tag gefeiert, an welchem der Erleuchtete zum Heil der Welt das Licht erblickt hatte. Die Regenzeit war den Buddhisten die heilige Zeit, die Zeit der Sammlung und Zurückgezogenheit. Nach Ablauf der Regenzeiten war Buddha jedesmal der Welt zurückgegeben worden, um ihr das Heil zu verkünden, und wie er traten

seine Nachfolger, die Bhikschu, die während der Regenzeit den Vihara nicht verlassen durften, mit diesem Tage wieder in die Welt zurück, um ihre Wanderungen und Predigten zum Heile der lebenden Wesen wieder zu beginnen. Dieser Wiedereintritt der Lehrer in die Welt wurde durch eine größere Feier bezeichnet. Die Bhikschu wurden an diesem Feste von den Laien beschenkt; es wurden Predigten und Prozessionen gehalten, deren Lampen wol das Licht versinnbildeten, das nach der Dunkelheit der Regenzeit wiederkehrte, oder das Licht des Heils, welches Buddha der Welt angezündet hatte.

Der Zusammenhang der Geistlichen und der Laien in der buddhistischen Kirche war noch loser als der der brahmanischen Priester mit den übrigen Ständen. Die Brahmanen hatten doch in der hergebrachten Stellung bei den Todtenmahlen der Geschlechter die Leitung gewisser Korporationen in der Hand. Die Seelsorge der Buddhisten lag durchaus in den Händen der wandernden Bhikschu, der Bettelmönche, falls sich nicht hier und dort die Laien aus freien Stücken einem nicht zu entfernten Kloster anschlossen. Aber die Lostrennung der Bhikschu von Familie und Haus, ihre ausschließliche Verweisung auf Lehre und Glauben, die beständige Mission und Reisepredigt, die ihnen zwei Dritttheile des Jahres hindurch sowol für das Frühjahr wie für die heiße Zeit oblag, konnte sich leicht wirksamer als der an Haus und Hof gebundene Opferdienst der Brahmanen erweisen. Diese fahrenden Mönche, die auch deshalb dem Volke näher treten konnten, weil sie nirgends Verunreinigungen zu befahren hatten, welche die Brahmanen so vielfach von den unteren Kasten gänzlich zurückhielten, ließen ihre Ermahnung und ihren Rath in allen Häusern hören; sie wurden befragt über die Namen, die den neugeborenen Kindern zu ertheilen wären; sie assistirten bei der Feierlichkeit der Haarabschneidung der Jünglinge, wenn diese in das Alter der Mannbarkeit eintraten, bei Hochzeiten und Bestattungen, und übernahmen die Gebete für glückliche Wiedergeburten der Verstorbenen. Die Bhikschu standen dem Volke nicht nur näher, sie verkehrten nicht nur leichter mit diesem, sie mußten zu fast noch stärkerer Herrschaft über die Gewissen als die Brahmanen gelangen. Nicht blos durch die Vorschriften ihrer praktischen Moràl, welche die Gesinnung, das gesammte Thun und Treiben der Gläubigen umfaßten, von deren Anwendung und Nachachtung sie in der Beichte, welche auch die Laien abzulegen hatten, Rechenschaft verlangten — die Lehre von den Wiedergeburten war im Buddhismus noch weiter entwickelt

worden, sie bildete noch entschiedener den Mittelpunkt des Systems als bei den Brahmanen.

Wir sahen, es war die fortwirkende Kraft des Verdienstes oder der Schuld der früheren Lebensläufe, die das Geschick des Individuums in der Art der Wiedergeburt, in dem Glück oder Unglück des Lebenslaufs bestimmte. Verdienst oder Schuld des gegenwärtigen Lebens wirkten in derselben Weise weiter. „Wer aus der Welt geht, den empfangen seine Thaten [1]," so lautet die Formel der Buddhisten. Die verschiedenen Abtheilungen der Hölle, die Kastenunterschiede, die den Buddhisten wenigstens als eine Art von Rangordnung unter den Menschen galten (S. 278), die himmlischen Geister und die alten Götter, die der Buddhismus in seinen Himmel aufgenommen hatte, dienten dazu, die Stufenleiter der Wiedergeburten um eine ansehnliche Zahl von Sprossen zu mehren. „Wer thöricht gelebt hat, kommt nach der Auflösung des Körpers in die Hölle [2];" er wird als Höllengeschöpf je nach seiner Schuld in einer der qualvollsten oder minder qualvollen Behausungen derselben wiedergeboren. Weniger Schuldige werden als böse Geister wiedergeboren. Höher stand bereits die Wiedergeburt als Thier. Unter den thierischen Wiedergeburten galten den Buddhisten die als Ameisen, Läuse, Wanzen und Würmer für die schlimmsten. Als Mensch wurde man auf schlechten oder auf guten Wegen, in einer niedrigeren oder höheren Kaste, unter leichteren oder schwereren Verhältnissen je nach früherer Schuld oder Verdienst wiedergeboren. Höher als die beste menschliche Wiedergeburt stand die als himmlischer Geist, noch höher die als Gott. Aber auch als solcher stand man noch unter der Herrschaft des Verlangens; Indra nahm, wie bemerkt, nur den Rang des Çrotaapanna ein. Man konnte auch von dieser Stufe wieder herabsinken, man hatte sich auch von hier aus erst durch weitere Zähmung und Losbindung emporzuarbeiten. Erst über Indra's und Mara's Himmel, in jenen vier hohen Himmeln wohnen die Geister, welche sich von der Begier und von der Existenz befreit haben; in dem niedrigsten dieser Himmel die, welche zwar von Begierde frei, aber noch von der Vielheit, d. h. von Unwissenheit befangen sind; in dem nächst höheren Himmel, dem des lauteren Lichtes, die, welche von Begierde und Unwissenheit frei jedoch noch nicht so weit frei sind, daß sie nicht wieder zurückfallen könnten; der zweithöchste Himmel nimmt die Geister auf, welche

1) Dhammapadam übers. von A. Weber v. 230. — 2) Dhammapadam v. 141.

keinen Rückfall mehr zu besorgen haben; in den allerhöchsten Himmel gehen die Arhat ein, welche die Existenz erschöpft haben. Die Buddhisten benutzten, wie man sieht, die brahmanischen Höllen und den brahmanischen Himmel, die Pausen, welche die Brahmanen zwischen den Wiedergeburten in der Hölle oder in Indra's Himmel eintreten ließen, zur Konstruktion eines vollständigeren Systems. Nach diesem wird der Prozeß der Läuterung der Seele von dem untersten Raume der Hölle aufwärts durch die bösen Geister, die kriechenden, fliegenden und vierfüßigen Thiere, durch die Menschen aller Lebensstellungen, dann durch die himmlischen Geister und Götter hindurch bis zum höchsten Himmel empor, endlich bis zu dem Punkte vollzogen, an welchem alle frühere Schuld erschöpft, an welchem die Summe des Verdienstes so gewachsen ist, daß die Erbsünde der Seele, das Verlangen und dessen Möglichkeit aufgehoben und damit die Befreiung vom Dasein eingetreten, das Ich ausgelöscht ist. Freilich war es eine Inkonsequenz, daß die, welche durch Erreichung des Nirvana sich selbst und die Wurzel ihres Daseins vernichtet hatten, dennoch wieder eine Art von Existenz im allerhöchsten Himmel haben sollten; aber das System war dadurch um so vollständiger und anschaulicher.

Nicht blos diese weitere Ausführung des Systems der Wiedergeburten, noch mehr dessen praktischere Verwerthung mußte den Bhikschu größere Gewalt über die Gewissen und Herzen des Volkes geben, als die Brahmanen übten. Buddha hatte seine früheren Existenzen gekannt. Die Tradition der Singhalesen schreibt ihm 550 frühere Lebensläufe zu, bevor er als Sohn des Çuddhodana das Licht erblickte. Er hatte zuvor gelebt als Ratte und als Krähe, als Frosch und als Hase, als Hund und als Schwein, zwei Mal als Fisch, sechs Mal als Schnepfe, fünf Mal als Goldadler, vier Mal als Pfau und eben so oft als Schlange, zehn Mal als Gans, eben so oft als Hirsch und als Löwe, sechs Mal als Elephant, vier Mal als Pferd und als Stier, achtzehn Mal als Affe, fünf Mal als Sklave, drei Mal als Töpfer, dreizehn Mal als Kaufmann, vierundzwanzig Mal als Brahmane, eben so oft als Prinz, achtundfunfzig Mal als König, zwanzig Mal als Gott Indra und vier Mal als Mahabrahman. Aber Buddha hatte nicht blos seine eigenen früheren Existenzen gekannt (S. 265), sondern auch die aller übrigen lebenden Wesen, und dieselbe übernatürliche Kunde, dieselbe göttliche Allwissenheit wurde, wie wir sahen, auch denen zugeschrieben, welche

nach ihm die Stufe des Arhat erreichten. Wenn diese Kenntniß nun auch nicht in vollem Umfange den Anagamin, den Sakridagamin, den Çrotaapanna, noch weniger sämmtlichen Bhikschu beiwohnte, so wurde sie doch, wenn auch in minderem Umfange, allen denen beigemessen, die „auf dem Pfade vordrangen." Das Volk glaubte, daß die Çramana nicht nur aus dem gegenwärtigen Verhalten des Menschen ihm sein zukünftiges Loos, seine Wiedergeburten in der Hölle, unter den Thieren oder den Menschen verkündigen könnten, daß sie auch vermöchten, ihm das Schicksal des gegenwärtigen Lebens aus seinen früheren Lebensläufen zu erklären. Die Bhikschu beherrschten damit nicht nur die Zukunft sondern auch die Vergangenheit jedes Einzelnen; indem sie sein Schicksal vollkommen übersahen, erlangten die Vorschriften, welche sie von diesem Standpunkt aus ertheilten, ein Gewicht, das deren Vollziehung wol verbürgen mochte [1]).

Es war kein Schade für die Moral, daß nach dieser Lehre jedermann sein Schicksal wenigstens in so weit in der Hand hatte, daß er dasselbe für die Zukunft erleichtern konnte, und die praktischen Früchte, welche die Moral der Buddhisten auf Grund dieses phantastischen Hintergrundes der Wiedergeburten getragen hat, sind unverächtlich. Die wesentlichen Gesichtspunkte der buddhistischen Moral, des mäßigen, leidenschaftslosen Lebens, der Geduld und des Mitleids sind hervorgehoben (S. 273). Es war nicht werthlos, daß die Bhikschu lehrten: daß kein Feuer dem Hasse und der Leidenschaft gleich sei und kein Strom der Begier [2]), daß die Begierde wenig Lust aber viel Schmerz bringe; nur wer sich selbst bezähme, lebe im Glück, und Zufriedenheit sei der beste Schatz [3]). Wer nur die Mängel Anderer sehe, dessen Gebrechen würden zunehmen, und wer immer denke: jener schimpfte mich, jener that mir weh, werde nie zur Ruhe gelangen. Harte Worte würden mit harten Worten erwiedert; darum solle man Schimpfreden ruhig ertragen, wie der Elephant in der Schlacht die Pfeile ertrage, und feindschaftslos unter Feindseligen leben [4]). Hundert Jahre hindurch das Feuer pflegen oder tausend Jahre hindurch Opfer bringen [5]) nütze nichts; an der bösen That ändere die Mondbuße nichts noch Opfer, wenn sie auch ein ganzes Jahr hindurch gebracht würden [6]). Die, welche lögen, welche die

---

1) Köppen a. a. O. S. 320. 489 ff. — 2) Dhammapadam v. 251. 202. — 3) a. a. O. v. 186. 199. — 4) a. a. O. v. 134. 320. 197. — 5) v. 106 und zu Anfang. — 6) v. 70. Oben S. 130.

Thaten leugneten, die sie begangen, würden in die Hölle fahren [1]). Die böse That gehe dem Thäter nach; es sei kein Ort im Weltenraum, ihr zu entfliehen; sie zermalme den Thäter, wenn sie nicht durch gute Thaten besiegt und zugedeckt werde [2]). Aus dem Herzen kommen die Pflichten. Gut sei die That, bei der man keine Reue empfinde. Man solle geben, auch wenn man wenig habe; die Geizigen würden nicht in die Götterwelt kommen. Diese ernsthaften Mahnungen, sich vor Allem die Gesinnung anzueignen, welche gute Werke erzeuge, Vergehen durch Bekenntniß und gute Thaten auszulöschen, Habsucht und Eigensucht zu mäßigen, genügsam, friedfertig zu leben und mildthätig zu sein, konnten nicht ohne Wirkung bleiben. Ihre Friedfertigkeit bewiesen die Buddhisten dann auch bald in der Toleranz, welche sie gegen die übten, die anderen Glaubens waren, und für das Leben der Familie waren die Vorschriften der Pietät, welche den Kindern gegen die Eltern, der Keuschheit und Verträglichkeit, welche den Gatten eingeschärft wurden, von heilsamen und förderlichen Folgen [3]). Die Schranken, welche Kastenordnung, Kultus und Brauch der Brahmanen aufgerichtet hatten, begannen zu wanken; der Mensch wurde von dem Schicksal der Geburt, von der Werkheiligkeit auf seine innere Arbeit hingelenkt und auf die moralische Selbsterziehung gewiesen. Die Gesinnung und das persönliche Verdienst gewährten den ersten Platz in der Gemeinde und entschieden über das zukünftige Schicksal. Damit mußte der Stolz der höheren Geburt gegen den niedriger Geborenen fallen; daraus folgte, daß auch die Sklaven milder behandelt wurden. Wie phantastisch Himmel und Unterwelt sich den Buddhisten auch wiederum gestalteten, wie wundersam die Erhebung eines Menschen zum höchsten Gott war, wie abergläubig der Reliquiendienst wurde, wie verstiegen der Weg und die zunehmende übernatürliche Kraft des sich Befreienden vorgestellt wurden, wie unzweifelhaft die Procedur des Nirvana in letzter Instanz zum Blödsinn führen mußte — das Individuum und die Moral waren doch in dieser Lehre sich selbst zurückgegeben und in ihre Rechte wieder eingesetzt, die Gesellschaft konnte die freie Bewegung im Verkehr, die freie Wahl des Berufes wieder ergreifen, und alle Menschen waren im Grunde gleich und hatten sich als Brüder zu helfen.

---

1) Dhammapadam v. 177. 306. 224. — 2) v. 161. 173. 223. — 3) v. 332. Köppen a. a. O. S. 472.

8. Die Reformen der Brahmanen.

Eine Lehre, welche mit so viel Selbstgewißheit und Nachdruck auftrat wie der Buddhismus, welche so wesentliche Seiten des indischen Volksgeistes traf, entschiedenen Bedürfnissen der Herzen und der Gesellschaft entgegenkam, mußte auch auf das System, welches ihr entgegenstand, welches sie bekämpfte und zu beseitigen trachtete, auf den Brahmanismus selbst Rückwirkungen üben. Es ist nicht anzunehmen, daß die Brahmanen den Fortschritten, die der Buddhismus machte, unthätig zugesehen haben werden. Die Berichte, welche uns die Griechen über die Kulte, die um das Jahr 300 v. Chr. bei den Indern vorherrschten, gaben (S. 325 ff.), lassen erkennen, daß der Himmel, die Weltanschauung der Brahmanen nicht unberührt geblieben, daß erhebliche Abweichungen von den Auffassungen eingetreten waren, die uns die alten Sutra der Buddhisten als die zur Zeit des Auftretens des Erleuchteten bei den Brahmanen geltenden zeigten. Wir können unbedenklich folgern, daß es der Buddhismus war, der durch das innere Gewicht seiner Doktrin, durch den Kampf, den er den Brahmanen auferlegte, durch die Nöthigung, ihm zu begegnen und seine Fortschritte aufzuhalten, diese, wie weiter erhellen wird, sehr eingreifende Umwandlung des brahmanischen Göttersystems, die theils unbewußt, theils mit bewußter Absicht von den Brahmanen vollzogen worden sein wird, herbeigeführt hat.

Es ist oben gezeigt, wie die Unterordnung der Götter unter das Brahman und die großen Heiligen, die Entwerthung der alten Götter das Bedürfniß nach lebendigen göttlichen Mächten vornehmlich in den Kreisen des Volkes hatte erwachen lassen müssen; daß hierdurch aus der Reihe der alten Götter bis dahin wenig bemerkbare Gestalten hervorgehoben wurden, in denen diese Kreise, den veränderten Instinkten, den veränderten Bedürfnissen des Herzens entsprechend, die regierenden, die schützenden Mächte ihres Lebens erkannten und als Helfer und Wohlthäter vorzugsweise anriefen. Es war jener schon im Veda als den Menschen freundlichen Sinnes gepriesene Geist des Lichtes, Vischnu, und der starke Geist des Sturmwindes, Çiva. In Vischnu sah das Volk den Geist der förderlich und stetig waltenden Natur des Gangeslandes, in Çiva den Herrn der sturmumrauschten Gipfel des Himalaja, den Herrscher der Gebirge. Dieser wie jener war dem Volke die lebenverleihende, die

herrschende Macht der Natur. Das System der Weltseele hatte den Göttern nur einen wenig beneidenswerthen Platz in der Reihe der Ausströmungen des Brahman gelassen und die Natur weit von sich gestoßen; die Gunst, welche Vischnu und Çiva beim Volke gewannen, mußte den Brahmanen zeigen, daß der Kultus lebendiger, wesenhafter Götter, nicht zu entbehren sei, daß das Leben der Natur aus den Gestalten der Götter nicht schlechthin ausgeschlossen werden könne. Die auf den Dienst des Vischnu und Çiva gerichtete populäre Strömung und die Lehre Buddha's zugleich überwältigen zu können, durften die Brahmanen um so weniger hoffen, als auch ihren Schulen, soweit sie nicht der strengen Meditation und der Philosophie ergeben waren, der Zug nach einem lebendigeren höchsten Wesen, als das Brahman war, nicht fremd geblieben war. So folgten die Brahmanen der Bewegung, die innerhalb des Kreises des alten Glaubens erwacht war; sie gingen darauf ein, dem Volke wie sich selbst durch den Kultus persönlicher, leibhaftiger Götter Befriedigung zu schaffen. Vischnu wurde hier, Çiva dort in das System der Brahmanen aufgenommen (S. 250. 253), das dadurch eine höchst wesentliche Umgestaltung erfuhr und auf einen völlig neuen Standpunkt trat.

Sollte die Einreihung des Vischnu in das brahmanische System in der Auffassung, die ihm das Bedürfniß des Volkes am Ganges gegeben, welches sein gegenwärtiges stilles und sinniges Naturell in den Eigenschaften, die es dem Gotte beilegte, wiederspiegelte, von Wirkung sein, so durfte man ihm nicht die bedeutungslose Rolle zutheilen, zu welcher die Brahmanen die alten Götter verurtheilt hatten; sie mußten ihn an die Stelle des marklosen personificirten oder unpersonificirten Brahman, in den Mittelpunkt des Himmels treten lassen, er mußte der lebendige Herr der Natur und der Welt werden. Aus den oben schon angeführten Andeutungen der Brahmana vermögen wir die Stufenfolge, freilich in schwankenden Umrissen, zu erschließen, auf welcher Vischnu in allmäliger Erhöhung den Vorrang selbst vor dem Brahman gewonnen hat. Brahman wird schließlich im System zur ruhenden, Vischnu zur thätigen Substanz der Welt gemacht. Diese enthält jene und ist somit die höhere Macht. Vischnu personificirt die Weltseele; er umfaßt aber auch das gesammte Naturleben, er ist an die Stelle der Sonnengötter Surja, Savitar, Puschan, dann an die Stelle des

Indra getreten, der ihm Opfer bringen, sich vor ihm reinigen muß [1]), bis er weiter in den Ueberarbeitungen des Epos nicht blos als ruhende Ursache, sondern als thätiger Herr der Natur und des gesammten Lebens der Geister gefaßt und zum Schöpfer und Regierer des Alls erhoben wird. In ihm, so heißt es im Mahabharata, dem Herrn aller Wesen, sind alle Wesen als seine Eigenschaften enthalten, wie Edelsteine auf die Schnur gereiht; auf ihm ruht das seiende und nicht seiende All. Hari (Vischnu) mit tausend Häuptern, tausend Füßen, tausend Augen glänzt mit tausend Gesichtern; er, der Gott, der über Alles hinausragt, der Kleinste der Kleinen, der Weiteste der Weiten, der Größte der Großen, der Hervorragendste der Hervorragenden, ist die Seele von Allen; er, der Alles Wissende, der Alles Kennende, ist der Hervorbringer von Allem; in ihm schwimmen die Welten, wie Vögel im Wasser [2]). Vischnu ist ohne Anfang und ohne Ende, die Quelle der Existenz aller Wesen. Von dem tausendarmigen Vischnu, dem Haupt und dem Herrn der Welt, entsprangen alle Wesen im Anfang der Zeiten, in ihn kehren sie zurück am Ende der Zeiten. Hari ist der ewige Geist, glänzend wie Gold, wie die Sonne am wolkenlosen Himmel. Brahman ist aus seinem Leibe entsprungen und wohnt mit den übrigen Göttern in seinem Körper; die Lichter des Himmels sind die Haare seines Hauptes. Ihn, den lotusäugigen Gott, preiset der ewige Brahman, ihn beten die Götter an [3]).

Als sich Vischnu dem Ardschuna auf dessen Bitte enthüllt, als er sich in seiner wahren Gestalt zeigt, in der ihn noch niemand gesehen hat, erscheint er zum Himmel emporragend ohne Anfang, Mitte und Ende, mit vielen Köpfen, Augen und Armen, Tausende von Gestalten in sich vereinigend, alle Wesen, alle Götter, alle Thiere, alle Schlangen sind in ihm zu sehen; Brahman selbst zeigt sich im Lotuskelche des Nabels Vischnu's [4]).

So ließen die Brahmanen den Vischnu Brahmans Thron besteigen, das Brahman und der Brahman sind in Vischnu aufgegangen; jene Bilder sind Versuche, die schöpferische Macht, den höchsten Gott, die Weltseele, die Ursache, die Alles hält und umfaßt, als sinnliche Vereinigung aller Göttergestalten, aller Gestalten der Welt in einem

---

1) Muir sanskrit texts 4, 495 seqq. — 2) Mahabharata Çantiparvan bei Muir l. c. 4, 263 seqq. — 3) Muir l. c. 4, 271 seqq. — 4) W. v. Humboldt Bhagavad-gita S. 41. 57.

Rahmen anzuschauen. Der Kultus, der diesem nunmehr höchsten Gotte dargebracht wurde, bestand in bestimmten Gebeten, die am Morgen, Mittag und Abend zu sprechen waren, in Darbringungen von Blumen und Früchten und Wasserspenden [1]).

Was das Volk zur Lehre Buddha's hinzog, war offenbar nicht zum Mindesten der Umstand, daß die höchste Weisheit und Güte in Buddha persönlich erschienen waren, daß es wieder Gnade und Erbarmen, wenn nicht im Himmel doch auf der Erde gab, daß der Königssohn sich zum Bettler gemacht hatte, um die Leiden des Volkes zu erleichtern. Damit waren die Brahmanen darauf gewiesen, zu beweisen, daß ihrem Himmel Liebe und Erbarmen nicht fehlten; es war von Bedeutung für sie, dem Volke zu zeigen, daß auch die Götter, welche die Anhänger des alten Glaubens verehrten, sich der Menschen erbarmt hätten, den Menschen zu helfen verständen, daß auch bei ihnen die göttliche Weisheit und Vollkommenheit den Menschen zu Liebe menschliche Gestalt angenommen habe. Hatten die Brahmanen so lange gelehrt, daß der Mensch sich durch Andacht, Buße und Heiligkeit zum Gott machen könne, warum sollten sich nicht auch die Götter zu Menschen gemacht haben? Der neue Gott des Gangeslandes war ein milder und hülfreicher Gott; seine Weltregierung, seine Wohlthaten sollten nun nicht blos im Naturleben, in dem Lichte, das er täglich, dem befruchtenden Wasser, das er jährlich zur Regenzeit, in der Ueberschwemmung des Ganges sendete, sondern auch den Geschicken der Menschen gegenüber hervortreten. Die Brahmanen gewannen historische Anknüpfungspunkte für den neuen Gott, man stellte ein persönliches und lebendiges Verhältniß, welches durch das Brahmansystem ganz verloren gegangen war, zwischen den Menschen und den Göttern wieder her, wenn man den Vischnu schon in der Vergangenheit gnadenvoll zeigte, wenn man ihn von Zeit zu Zeit vom Himmel niedersteigen und hülfreich auf Erden wandeln ließ. Aus Motiven dieser Art, oder dadurch, daß die Vorstellung von den Wohlthaten des Gottes Vischnu sich überall in den Vordergrund drängte, daß man das hülfreiche Wirken dieses Gottes überall zu sehen und zu empfinden glaubte, überall sehen und erkennen wollte, ist es geschehen, daß die Thaten der Helden, welche im Epos als die Mittelpunkte der Handlung hervortreten, die des Krischna und Rama, auf den Gott Vischnu übertragen wurden, daß diese

1) Radschendralala Mitra antiq. of Orissa p. 153.

Heldenfiguren zu Erscheinungen dieses Gottes gemacht wurden, daß dem Vischnu allmälig eine Reihe von Inkarnationen (avatara) beigelegt wurde, in welchen er zur Erde gekommen sei und den Menschen große Wohlthaten erzeigt habe. Es war nach diesem neuen System nun auch Vischnu gewesen, der den Brahmanen zur Herrschaft geholfen und diese dadurch geheiligt, der inkarnirt als Paraçurama die übermüthigen Kschatrijageschlechter vertilgt hatte (S. 117). So machten die Brahmanen den Gott des wohlthätigen Naturlebens, indem sie ihn in ihr System aufnahmen, zugleich zum Gründer der brahmanischen Staatsordnung, zu einem Vorbild brahmanischer Heiligkeit und Tugend und suchten auch wol dadurch der Gegenbewegung den Weg zu sperren. Vischnu erschien auf diese Weise im Lichte eines beständigen Wohlthäters, der immer von Neuem Menschengestalt annimmt, sobald Unheil, Frevel und Sünde überhand genommen haben, um diese zu entfernen und alsdann wieder in den Himmel emporzusteigen. „So oft Erschlaffung des Rechts und Erhebung des Unrechts eintritt, dann erschaffe ich mich selbst", sagt Vischnu in der Bhagavad gita; „für die Befreiung der Guten und die Vernichtung der Schlechten werde ich in jedem Weltalter geboren [1])".

Nach dem Epos hatte Vischnu, wie oben bemerkt ist, die Form eines Zwerges angenommen, um dem Asura Bali die Welt wieder zu entreißen; nach dem Vischnu-Purana hatte er schon vordem, als die Welt wurde, die Gestalt des Ebers angenommen, um die Erde aus den Wassern emporzuheben. Nach dem Matsja-Purana hat Vischnu außer drei himmlischen Inkarnationen als Dharma, Zwerg und Mannlöwe, sieben irdische Inkarnationen durchgemacht und zwar, wie hier höchst wunderlich behauptet wird, in Folge eines Fluches, den ein Asura gegen Vischnu gesprochen, als Vischnu, um dem Indra gegen diesen beizustehen, dessen Mutter getödtet hatte [2]). Das Bhagavata-Purana legt Vischnu zwanzig Inkarnationen bei: als Schöpfer, Eber, Schildkröte, Fisch, Mannlöwe, als Opfer, als Zwerg, als Paraçurama, Rama, Balarama, Krischna u. s. w. — zwei Mal werde er außerdem noch auf der Erde erschienen — und setzt dann hinzu: „aber die Inkarnationen Vischnu's sind zahllos wie die Bäche, die aus einem unerschöpflichen See fließen; alle Heilige und Götter sind Theile von ihm [3])."

Um den Helden des Ramajana zur Inkarnation Vischnu's zu

---

1) Bhagavad-gita 4, 7. 8. — 2) Muir l. c. 4, 151 seqq. — 3) Muir l. c. 4, 156.

machen, waren starke Interpolationen in dem Körper des Gedichtes nöthig. König Daçaratha brachte nach dem alten Gedicht ein Roßopfer, um Nachkommenschaft zu erlangen (S. 212). Nachdem dieses Opfer in allen Hergängen genau beschrieben und angeführt ist, daß die Götter erschienen und jeder sein Theil genommen, wird ein zweites Opfer eingeschoben, damit dem Daçaratha ein berühmter Sohn geboren werde [1]). Während Rischjaçringa dem Könige dies neue Opfer anräth und beginnt, klagen die Götter dem Brahman, daß der Rakschasa Ravana von Lanka sie unterjocht und zu Sklaven gemacht habe; er unterdrücke die Götter, die Brahmanen und die Kühe. Ravana's Sohn, Indradschit, hatte den Indra selbst besiegt, eine Niederlage, welche Brahman für die Folge einer Sünde, die Indra begangen, der Verführung der Frau eines Rischi erklärt [2]). Den hülflosen Göttern theilt Brahman dann mit, daß Ravana durch Gandharva, Jakscha, Götter, Danava und Rakschasa unverwundbar zu sein erbeten und diese Gunst von ihm auch erhalten habe; da er die Menschen verachte, habe er durch Menschen unverwundbar zu sein nicht erbeten und nicht zugesichert erhalten. Als die Götter, Indra an ihrer Spitze, dies hörten, waren sie sehr erfreut. Zugleich kam der ruhmreiche Vischnu, die Muschel, den Diskus, die Sonnenscheibe und die Keule in der Hand, in hellem Gewande auf dem Garuda (seinem Vogel) wie die Sonne auf der Wolke sitzend, mit einem Armband von feinem Golde, angebetet von dem Haupte der Götter. Die Götter fielen vor ihm nieder und sagten: du bist es, der die Betrübniß der betrübten Welten entfernst. Wir flehen dich an, sei unsere Zuflucht, Unbezwinglicher. Sie bitten ihn dann, die Sohnschaft Daçaratha's auf sich zu nehmen. Also Mensch geworden, möge er den Ravana schlagen, den mächtigen Feind der Welten, den die Götter nicht zu zwingen vermöchten. Er allein von allen Himmlischen könne den Bösen schlagen. Da beruhigt Vischnu, der „Herr der Götter, der Größte der Unsterblichen, der von allen Welten Angebetete," die Götter und verspricht ihnen, den Ravana zu schlagen und elftausend Jahre auf der Erde zu regieren [3]). Inzwischen ist Rischjaçringa zu Ajodhja mit dem Opfer fertig geworden, und es erscheint aus dem Feuer des Opfers ein Wesen unvergleichlichen Glanzes, so hell wie eine brennende Flamme, so stark wie ein Tiger, und seine

1) Muir l. c. 4, 172 seqq. — 2) Muir l. c. 4, 495 seqq. — 3) Muir l. c. 4, 165 seqq.

Schultern waren wie die eines Löwen, sein Gewand war roth, und seine Zähne glichen den Sternen des Himmels; es hielt eine goldene Schale in beiden Händen und sprach zum Könige Daçaratha: empfange diesen Trank, Maharadscha, den die Götter bereitet; er ist die Frucht des Opfers, laß deine schönen Frauen ihn genießen, du wirst dann die Söhne erhalten, um welcher willen du das Opfer gebracht hast [1]). Und darnach gebar die Kauçalja den Rama, den Herrn der Welt, angebetet von allen Welten, und erlangte Ruhm von diesem Sohne von unbegrenzter Kraft, wie Aditi von der Geburt des Götterhauptes, der den Donnerkeil schwingt; und die Kaikeji gebar den Bharata, welcher der vierte Theil Vischnu's war, und die Sumitra gebar den Lakschmana und den Çatrughna, der jeder der achte Theil Vischnu's war [2]). Diese Vertheilung Vischnu's nach der Tüchtigkeit der Söhne und der mehr oder minder hervortretenden Rolle, die sie im Gedicht spielen, bleibt im Fortgange desselben ganz vergessen; auch auf Rama selbst hat diese neue Einleitung keine Wirkung; er fühlt als tugendhafter Mensch und gehorsamer Sohn, wenn er auch mit Zauberwaffen und Zaubereien kämpft. Gegen das Ende des Gedichts kommen dann Brahman und die Götter, um dem Rama zu sagen, wer er sei: der uranfängliche Schöpfer des Universums und der Welten, das Haupt der Götterschar, dessen Augen Sonne und Mond, dessen Ohren die Açvin sind. Brahman selbst erklärt ihm dann: du, o Wesen ursprünglicher Gewalt, du bist der ruhmreiche Herr mit dem Diskus bewaffnet, du bist der Eber mit Einem Horn, der Ueberwinder der gegenwärtigen und zukünftigen Feinde, du bist der wahre unvergängliche Brahman in der Mitte und am Ende. Du bist die höchste Rechtsordnung der Welt, der Bogenträger, der höchste Geist, der Unbesiegte, der Schwinger des Schwertes. Du bist Einsicht, Geduld, Selbstbezwingung. Du bist die Quelle des Entstehens und die Ursache des Vergehens. Du bist Mahendra (der größere Indra), du vollziehst die Funktionen Indra's. Du hast die Veda gebildet; die Veda sind deine Gedanken, du erstgeborener, nur von dir abhängiger Herr. Du bist in allen Kreaturen, in den Brahmanen und in den Kühen, du hältst die Geschöpfe und die Erde mit ihren Bergen, du bist am Ende der Erde, in den Wassern,

---

1) Ramajana ed. Schlegel 1, 27. — 2) Ueber die Abweichungen der verschiedenen Recensionen des Ramajana in dieser Erzählung Muir l. c. 4, 444 seqq.

eine mächtige Schlange, welche die drei Welten trägt. Die ganze Welt ist dein Körper, Agni ist dein Zorn, Soma ist deine Freude, und ich (Brahman) bin dein Herz[1]). Indem Rama hier mit Vischnu identificirt wird, wird dieser zugleich als Inbegriff des Brahman wie der ganzen Natur, als Weltseele und doch als persönlicher Gott hingestellt.

Dieselbe Umwandlung erfuhr die Gestalt des Krischna im Mahabharata, obwol Haltung, Thaten und Rathschläge, welche das alte Gedicht diesem Helden des Stammes der Jadava zuschrieb, wie wir sahen, vielfach weder edel noch lobenswerth waren. Abgesehen von seinem Verhältniß zu den Pandusöhnen, legt ihm das Mahabharata eine lange Reihe früherer Heldenthaten bei. Noch bei den Hirten hat er den Haja in den Wäldern an der Jamuna erschlagen und den bösen Stier, der das Rindvieh tödtete, bezwungen. Dann erschlug er den Pralambha, den Naraka, den Dschambha und den großen Asura Pitha, und besiegte den König Kansa von Mathura in der Schlacht. Von seinem Bruder Balarama unterstützt, überwand er auch den kühnen Fürsten der Çurasena, den Bruder Kansa's. Auch Dscharasandha, der König von Magadha und König der Tschedi wurde von Krischna bezwungen, und die Ueberwindung des Pantschadschana, der in Patala wohnte, trug ihm den Besitz der göttlichen Muschel Pantschadschana's ein. Bei der Bewerbung um die Tochter des Königs der Gandhara wurde diese Krischna zu Theil, da kein Fürst es ihm in den Waffen gleich that; er jochte die besiegten Fürsten an seinen Hochzeitswagen[2]). Nach der alten Form des Gedichts war Krischna der Sohn des Kuhhirten Nanda und dessen Frau Jaçoda. Es erscheint bereits als eine Alteration der ursprünglichen Stellung, wenn er zugleich als Sohn des Vasudeva und der Devaki, der mit dem Kinde der Hirtin vertauscht worden sei, bezeichnet wird. In der Tschhandogja-Upanischad ist Krischna noch einfach der Sohn der Devaki[3]). Darnach ist dann auch in das Mahabharata die Bitte der Götter an Vischnu eingeschoben worden, sich auf der Erde gebären zu lassen. Vischnu zieht sich zwei Haare aus, ein weißes und ein schwarzes. Diese beiden Haare gehen in zwei Weiber des Stammes der Jadava, in die beiden Frauen des Vasudeva, die Devaki und die Rohini ein; und aus dem weißen Haar

---

1) Muir l. c. 4, 178 seqq. — 2) Muir l. c. 4, 243 seqq. — 3) Muir l. c. 4, 182.

gebar die Rohini den Balarama, die Devaki aus dem schwarzen den Krischna[1]). Hiernach wäre Krischna nur der eine, Balarama der andere Theil Vischnu's; dies wird jedoch nicht weiter in Betracht gezogen; wo Krischna im Gedicht als Gott behandelt wird, ist er der ganze Gott. In den älteren Theilen des Gedichts ist er ein Sterblicher geblieben; in den ersten Ueberarbeitungen kämpft er seinen Kampf mit den Waffen und dem Segen der Götter, die er nicht brauchte, wenn er der höchste Gott war; in der letzten Ueberarbeitung ist er dann dieser selbst. Demgemäß wird ihm nun mitgetheilt, daß im Beginn der Zeiten Brahman, welcher diese ganze Welt ist, aus dem Lotus seines Nabels entsprungen sei, daß die Herren der Götter seinem Leibe entsprangen und seine Befehle ausführen[2]). Brahman aber sagt den Göttern: ihr müßt diesen Vasudeva, dessen Sohn ich, Brahman, der Herr der Welten, bin, verehren. Nimmer, o ihr großen Götter, darf der mächtige Träger der Muschel, des Diskus und der Keule für einen einfachen Menschen geachtet werden. Dies Wesen ist das höchste Mysterium, die höchste Existenz, der höchste Brahman, die höchste Macht, die höchste Freude, die höchste Wahrheit. Dies Wesen ist der Unvergängliche, der Ununterscheidbare, der Ewige. Vasudeva (Krischna), von unbegrenzter Macht, darf deshalb nicht von den Göttern, auch von Indra nicht oder von den Asura als nur ein Mensch mißachtet werden. „Wer sagt, daß er nur ein Mann sei, dessen Verständniß ist verkehrt; der den Krischna verachtet, den wird man den niedrigsten der Menschen nennen. Wer Vasudeva verachtet, der ist voll Finsterniß. Wer den glorreichen Gott nicht kennt, dessen Selbst die Welt ist, der ist voll Finsterniß. Der Mann, welcher dieses große Wesen verachtet, das Krone und Juwel trägt, das seine Verehrer von Furcht befreit, der ist in tiefe Finsterniß gestürzt[3])." Aussprüche und Verurtheilungen solcher Art zeigen mit voller Evidenz, daß zur Zeit ihrer Einschiebung in das Mahabharata die Deifikation Krischna's noch keineswegs durchgreifend anerkannt war[4]).

Während eine Strömung in den Kreisen der Brahmanen Vischnu an die Stelle Brahmans setzte, war eine andere Richtung nicht minder eifrig beschäftigt, den alten Sturmgott Rudra-Çiva zum höchsten

1) Muir l. c. 4, 259. — 2) Muir l. c. 4, 229. — 3) Muir l. c. 4, 216. — 4) Auch Lassen's Ansicht geht dahin, daß Krischna's Vergöttlichung der Zeit nach Buddha angehört, a. a. O. 2², 822.

Gott zu machen und an die Stelle des Brahman treten zu lassen. Der Sturmgott trägt in den Gesängen des Veda die Haarflechte. Er heißt Kapardin, d. h. der Flechtenträger, eine Anschauung, die wol von den zusammengeballten Wolken, die der Sturm treibt, hergenommen ist. Da die alten Priestergeschlechter das Haar in verschiedener Art flochten (S. 26), alle Büßer die Haarflechte trugen, wurde auch der Sturmgott den Brahmanen ein Büßer, und da ihnen die göttliche Kraft wesentlich in der Buße beruhte, Çiva aber ein so starker und gewaltiger Gott war, wurde er zum größten aller Büßer gemacht. Die alte Anschauung des Rudra wirkte dann dahin, daß diesem gewaltigen Gott eine zornige und zerstörende Seite blieb; da aber aus dem Sturm auch Regen und Befruchtung kam, erhielt Çiva eine Beziehung zur Zeugung. Wenn in den angeführten Stellen des Ramajana und Mahabharata Vischnu als höchster Gott gefeiert wird, so wird an anderen Orten beider Gedichte dem Çiva, der nun auch Mahadeva, d. h. der große Gott heißt, dieselbe Ehre zu Theil. Auch er ist die Quelle, die ungeborene Ursache der Welt, der Bildner des Alls, der Beginn aller Wesen, der Former der Götter, der unerzeugte, unvergängliche Herr, der Ursprung der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft. Er ist der höchste Geist, die Heimath der Lichter, der Himmel, der Wind, der Schöpfer des Oceans, die Substanz der Erde, das Brahman selbst. Aber er ist auch der höchste Zorn; der Schöpfer der Welt und ihr Zerstörer [1]). Er, der Alles durchdringende Gott, ist der Schöpfer und Herr des Brahman, Vischnu und Indra; sie dienen ihm, der über die Materie und den Geist hinausreicht, der zugleich nicht ist und ist. Als er durch seine Kraft Materie und Geist in Bewegung setzte, da schuf Çiva, der Gott der Götter, der Schöpfer (Pradschapati [2]), aus seiner rechten Seite Brahman, aus seiner linken Vischnu. Seine Eigenschaften können in hundert Jahren nicht erklärt werden. Er ist Indra, er ist Agni, er ist die Açvin, er ist Surja, er ist Varuna. Nichts ist über ihn und nichts kann seiner großen Gottheit widerstehen; das Herz der Götter erschrickt im Kampfe, wenn sie seine furchtbare Stimme hören, keiner kann den Anblick des zürnenden Bogenhalters ertragen. Er hat zwei Körper, und diese haben mannigfaltige Formen. Der eine Körper ist wehevoll, der andere günstig. Wenn er heftig und zornig ist, ist er ein Esser von Fleisch

1) Muir l. c. 4, 184 seqq. — 2) Muir l. c. 4, 188 seqq.

und Blut und Mark, dann heißt er Rudra. Wenn er zürnt, sind alle Welten verwirrt beim Klange seiner Bogensehne, Götter und Asuren hülflos und niedergeschlagen, die Wasser in Aufruhr, und die Erde bebt, die Berge sinken, das Licht der Sonne erlischt, der Himmel ist zerrissen und in dichte Finsterniß eingehüllt [1]). Drei Städte der starken Asura konnte Indra nicht überwältigen. Auf die Bitte der Götter, die Welt zu befreien, machte Çiva Vischnu zu seinem Pfeil, Agni zu dessen Widerhaken, Jama zu dessen Federn, alle Veda zu seinem Bogen und die Gajatri (S. 132) zu seiner Bogensehne, Brahman aber zu seinem Wagenlenker, und verbrannte die drei Städte und die Asura mit dem Pfeil mit dreifachen Widerhaken von der Farbe der Sonne und so glühend wie das Feuer, welches die Welt verzehrt [2]). Çiva ist die Seele aller Welten; er wohnt im Herzen aller Creaturen, er kennt alle Begierden, er ist sichtbar und unsichtbar; Schlangen sind sein Gürtel und Schlangenhäute sein Gewand; er trägt Diskus, Keule, Schwert und Axt. Er nimmt die Gestalt Brahmans, Vischnu's, aller Götter, Geister und Kobolde, aller Arten der Menschen an. Er lacht und weint und hüpft und tanzt und singt und spricht sanft und wieder wie ein Trunkener. Nackt mit erregtem Blick und starkem Gliede tändelt er mit den Mädchen [3]).

So zeichnet das Epos die Gestalten Vischnu's und Çiva's. Die Brahmanen hatten die reine Weltseele fallen lassen, um wieder zu lebendigen Göttern zu gelangen; die Natur, die dem Brahman gegenüber nichts als Täuschung war, hatten sie wieder in das Wesen der neuen Götter aufgenommen; die beiden neuen höchsten Götter absorbirten jeder das Brahman in sich, jeder war zugleich das Brahman; jeder hat die lebenden und leblosen Wesen, die ganze Natur aus sich entlassen, regelt und beherrscht ihr Leben, ist die Ursache des Entstehens und Vergehens. Es waren an den Volksglauben anknüpfende Versuche, den Pantheismus des Brahmansystems einschließlich des Naturlebens wieder zur Personifikation zu bringen, die göttliche Macht wieder in aktiver, selbstempfindender, lebendiger, eingreifender, hülfreicher Weise dem religiösen Bewußtsein zu vergegenwärtigen. Dieser Prozeß, diese Umwandlung des Brahmansystems vollzog sich etwa um dieselbe, vielleicht etwas vor der Zeit, in der die Buddhisten dem Gründer ihrer Lehre göttliche Ehre zu erweisen, ihn zum höchsten Gott zu erhöhen begannen. Dem Buddhismus gegenüber litt diese

1) Muir l. c. 4, 205. — 2) Muir l. c. 4, 203. — 3) Muir l. c. 4, 191.

neue Fassung des brahmanischen Gottesbegriffs freilich an dem Uebelstande, daß es zwei höchste Götter waren, die nebeneinander dem Brahman den Rang streitig machten. Verehrer des einen und Verehrer des anderen schoben ihren großen Gott und den Preis ihres Gottes in das Epos ein. Die Erhöhung Vischnu's und Çiva's, die Zurückdrückung des Brahmanbegriffes, kann nicht später als mit dem Anfang des vierten Jahrhunderts v. Chr. begonnen haben, da, wie die Griechen uns oben bereits sagten, gegen das Ende des vierten Jahrhunderts, um das Jahr 300, Çiva und Vischnu von den Indern als die vornehmsten Götter verehrt wurden, jener von den Bewohnern der Berge, dieser von den Bewohnern der Ebene. Zugleich erhellt aus dem Bericht der Griechen, daß jene Inkarnationen Vischnu's, um der Welt Hülfe zu bringen, in Paraçurama, Rama und Krischna um die gedachte Zeit bereits zur Anerkennung gelangt, im Epos und im Kultus zum Ausdruck gebracht waren. Anderen Falls wäre es unmöglich gewesen, daß die Griechen den Vischnu für ihren Herakles nehmen konnten. Auch aus einigen Anführungen Panini's, der um die Mitte oder im letzten Drittheil des vierten Jahrhunderts lebte[1]), folgt, daß Krischna und Vischnu um diese Zeit identificirt waren, daß Vischnu zu dieser Zeit mit dem Geschlechtsnamen Krischna's, mit dem Namen Vasudeva bezeichnet wurde[2]).

Auf die ethischen Anforderungen der Brahmanen scheint der Buddhismus in zwiefacher Richtung, theils provocirend und dadurch steigernd, theils mildernd und damit herabstimmend eingewirkt zu haben. Nach dem Gesetzbuche genügte der Dvidscha dem höchsten Gebot der Religion, wenn er, nachdem er sein Haus gegründet und Kinder seiner Kinder sah, der Welt entsagte, in den Wald hinauszog und dort, nur mit den göttlichen Dingen, mit dem Heil seiner Zukunft beschäftigt, durch Exercitien und Meditation die Rückkehr zum Brah-

1) Lassen a. a. O. 2², 474. — 2) Radschendralala Mitra antiqq. of Orissa p. 152. M. Müller hist. of anc. sanskrit lit. p. 46. Die Namen der Sinhafürsten, die zwischen 200 v. Chr. und 25 n. Chr. in Guzarate geboten (Lassen a. a. O. 2², 929): Rudrasinha, Rudradaman, Içvaradatta, bezeugen die Geltung des Çivadienstes zur angegebenen Zeit in diesen Gebieten. Die Münzen der Turuschkafürsten zeigen den Çiva und seinen Stier, während andere Buddha's Namen tragen; Lassen a. a. O. 2², 842. 843. Die Münzen der älteren Gupta zeigen Vischnu's Vogel Garuda, die Göttin Lakschmi, Vischnu's weibliche Seite, welche aus dem Milchmeer herausgequirlt ist, Rama und Sita und den Stier Çiva's; Lassen a. a. O. 2², 1111.

man zu finden suchte. Der König sollte, wenn er alt und schwach werde und dadurch seine Pflicht, die Unterthanen zu schützen und die Strafe zu handhaben, nicht mehr zu erfüllen im Stande sei, den Tod in der Schlacht suchen, oder, falls nicht Krieg geführt werde, freiwillig den Hungertod sterben. Für einige schwere Verbrechen liefen die Bußvorschriften des Gesetzbuches hier und da auf den Selbstmord hinaus. Im Epos liegen Steigerungen dieser Richtung vor. Es sind Züge in dasselbe hineingetragen, welche den freiwilligen Tod als größtes Verdienst, als den Gipfel, als die Vollendung der Ascese hinstellen. Noch kräftig und ihren Pflichten gewachsen, verlassen Judhischthira und seine Brüder Thron und Reich, um den Tod auf der Wallfahrt nach dem Götterberge zu suchen und zu finden, und durch solche Buße und solches Ende der irdischen Schlacken ledig zu werden, die ihnen noch anhängen. Als Rama, auch nachdem sein Vater Daçaratha gestorben ist, sich weigert, die Regierung zu übernehmen, weil er auch dem todten Vater das Versprechen halten muß, vierzehn Jahre in der Verbannung zu leben, will, in gewissenhafter Achtung des Rechts des älteren, der jüngere Bruder Bharata die Regierung nicht übernehmen: er werde diese vierzehn Jahre im Büßerkleide mit der Haarflechte des Büßers verleben und dann fünf Tage nach Rama's Rückkehr aus der Verbannung „in's Feuer gehen." Der Einsiedler Çarabhanga, der durch harte Büßungen den höchsten Lohn verdient hat, errichtet sich einen Scheiterhaufen, zündet selbst diesen an und verbrennt sich in Gegenwart Rama's, um in den Himmel Brahman's, dem in anderen Recensionen des Gedichts der Himmel Vischnu's substituirt wird, einzugehen. Die Griechen sagten uns schon, daß die Weisen der Inder Krankheit und Schwäche für schimpflich hielten; werde einer von ihnen krank, so verbrenne er sich selbst auf dem Scheiterhaufen (S. 323). Die Genossen Alexanders von Makedonien erzählen, daß Kalanos, einer jener Brahmanen von Takschaçila, welchen Alexander bewogen hatte, ihn zu begleiten (S. 305), darnach in Persien erkrankt und schwach geworden sei. Alexander habe vergebens versucht, ihn von dem Entschluß abzubringen, sich zu verbrennen. Zu schwach, um zu gehen, sei Kalanos zum Scheiterhaufen getragen worden, nach indischer Weise bekränzt und Hymnen in indischer Sprache singend. Und als der Scheiterhaufen entzündet wurde, habe er mitten in den Flammen gelegen, ohne sich zu rühren[1]).

1) Arrian. anab. 7, 3. Onesicr. fragm. 33. ed. Müller. Plut. Alex. c. 69

Nach dem Bericht des Megasthenes tödteten sich die indischen Weisen nicht nur durch Feuer, sondern auch, indem sie sich in Abgründe oder in das Wasser stürzten[1]). Mit dieser Art des Opfertodes können nur die Selbstmorde bei den Wallfahrten an die heiligen Stätten des Himalaja, an die Wasserbecken, denen eine besonders reinigende Kraft zugeschrieben wurde, gemeint sein. Wallfahrten zu geheiligten Wassern werden schon in Manu's Gesetzen erwähnt. Dem Bade im Ganges, in den Seen im Himalaja, die dem Götterberge nahe lagen, im Zusammenflusse der Jamuna und des Ganges wurde die Kraft zugeschrieben, viele Sünden abzuwaschen und dadurch manche von den qualvollen Sühnungen, welche die Brahmanen vorgeschrieben hatten, zu ersparen. „Hast du," heißt es im Gesetzbuch, „keinen Widerspruch mit Vivasvats Sohne Jama, der in deinem Herzen wohnt (d. h. deinem Gewissen), so gehe nicht nach der Ganga noch zu den Kuru." In den Gebieten, die vordem die Kuru beherrscht, lagen die Opferstätten der alten Könige; hier sollten auch an dieser und jener Stätte die großen Rischi der alten Zeit geopfert haben. An den Seen im hohen Himalaja unter dem Kailasa, am Ravanahrada und Manasa zeigten uns schon die alten Sutra der Buddhisten Einsiedeleien büßender Brahmanen. Wir können nicht zweifeln, daß die Wallfahrt der Buddhisten zu den Stätten, wo Buddha geweilt, gepredigt, geendet hatte, auch die Wallfahrt der Brahmangläubigen gesteigert hat, daß die Brahmanen dem Segen, den die Buddhisten an ihre Pilgerungen knüpften, gegenüber die sühnende und erlösende Kraft ihrer heiligen Stätten höher gestellt und höher gepriesen haben werden als zuvor. Im Mahabharata wird eine erhebliche Anzahl von Wallfahrtsorten mit ihren Legenden namhaft gemacht; ihr Besuch erscheint als durchweg üblich; die besonderen Heilwirkungen der einzelnen Stätten werden aufgeführt[2]); ja, die Pilgerfahrten zu den heiligen Wasserbecken, den Reinigungsstätten müssen bei den Brahmanen so zahlreich und eifrig geworden sein, daß die Buddhisten ihre brahmanischen Gegner um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. mit den Namen Tirthja und Tirthika bezeichnen, d. h. solche, die bei den Reinigungsteichen leben oder diese besonders hochhalten[3]). An heiliger Stätte in den Wassern, welche die Sünden wegnehmen, nicht blos zu baden, sondern zugleich das Leben zu beschließen, mußte

1) Vgl. unten S. 398. Curt. 8, 9. Plin. h. n. 6, 19. — 2) Lassen a. a. O. 2², 467. — 3) Burnouf introd. p. 158. Lassen a. a. O. 2², 467.

von der verdienstlichsten, kräftigsten Wirkung für die Zukunft, für das Schicksal der Seele im Jenseits und für die Wiedergeburten sein. Demnach mochten Sündige den Tod in den heiligen Wellen als die beste, vollständigste Buße suchen; aber auch solche, die sich nicht durch besondere Fehltritte beschwert glaubten, konnten in dem freiwillig vollzogenen Tode in geweihten Fluthen die höchste Sühne für die Unreinheit finden, welche die leibliche Existenz nach dem brahmanischen System schon an sich war. So wird mancher damals freiwilligen Todes gestorben sein, wie dies noch heute an denselben Stätten geschieht. Die strenge Konsequenz des brahmanischen Systems drängte auf den Selbstmord hin. Bestanden die ethischen Ziele der Brahmanen nicht in der Aufhebung des Ich durch die Meditation, in der Vernichtung des Körpers durch die Ascese? Es war ein Schritt weiter, die Qualen der langen Bußen mit Einem Schlage zu überspringen oder zu enden. Je stärker die Buddhisten hervorhoben, daß ihre Lehre die Befreiung von der Wiedergeburt gewähre, um so lebhafter mußten auch die Brahmanen dies Ziel in's Auge fassen. Nach ihrer Weltanschauung, nach den Grundlagen ihres Systems, daß der Körper die Trübung des Brahman im Menschen, das Hinderniß seiner Rückkehr zum Brahman ist, mußte das Ende des leiblichen Lebens, auf dessen Ueberwindung sie es stets abgesehen hatten, an geweihter Stätte durch eine heilige Handlung in Mitten einer Reinigung, im heiligen Reinigungsbade selbst großes Heil bringen, mußte der Mensch, der seinen Leib, der sich selbst zum Opfer brachte, damit wol sofort zur Rückkehr in die Weltseele gereinigt sein. Wehrten die Buddhisten den Wiedergeburten durch die Zähmung der Begier und die Vernichtung der Seele, so mochten die Brahmanen dieselben nun durch den Opfertod des Leibes an heiliger Stätte verhindern wollen. Daß jedoch nicht alle Brahmanen dieser Meinung waren, können wir aus der Versicherung des Megasthenes schließen, daß das Ende durch Selbstmord kein Dogma der indischen Weisen sei; die, welche sich selbst tödteten, würden für übereilt und verwegen gehalten. Es bestand mithin auch eine entgegengesetzte Auffassung. Die Buddhisten waren es nicht allein, welche diese dem gesammten Standpunkt ihres Glaubens gemäß vertraten. Auch innerhalb der brahmanischen Kreise gab es, wie weiterhin erhellen wird, eine abweichende Ansicht.

Die Begleiter Alexanders berichten, daß bei einigen Indern die Wittwen sich freiwillig mit den Leichen ihrer Männer verbrennten,

und die es nicht thäten, hätten keinen Ruhm [1]). Der Führer der Inder, welche mit Eudemos zum Heere des Eumenes stießen (S. 338) — die Griechen nennen ihn Keteus — blieb in der Schlacht, die Eumenes dem Antigonos im Jahre 316 v. Chr. in Paraetakene lieferte. Seine beiden Weiber hatten ihn in's Feld begleitet und stritten um die Ehre, mit ihm verbrannt zu werden, da das Gesetz der Inder, wie Diodor sagt, nur Einer Frau gestatte, sich mit dem Leichnam des Mannes zu verbrennen. Die jüngere von beiden behauptete: die ältere sei schwanger; die ältere führte an, daß dem Vorrang der Jahre auch der Vorrang der Ehre gebühre. Nachdem die Schwangerschaft der älteren festgestellt war, entschieden die Führer des Heeres, daß die jüngere Frau den Scheiterhaufen besteigen werde. Da nahm die ältere das Diadem vom Haupte, raufte das Haar und wehklagte laut, als ob sie ein großes Unheil getroffen; die jüngere aber ging, ihres Sieges froh, zum Scheiterhaufen, bekränzt und schön geschmückt wie zur Hochzeit, und von ihren Frauen, welche einen Hymnus sangen, geleitet. Als sie sich dem Scheiterhaufen näherte, vertheilte sie ihren Schmuck an die Verwandten, Diener und Freunde, als ob sie ihnen Andenken hinterlassen wollte: eine Menge von Ringen, mit kostbaren Steinen verschiedener Farben, goldene Sterne mit mannigfachen leuchtenden Steinen besetzt aus ihrem Kopfschmuck und eine starke Zahl von kleineren und größeren Halsketten. Dann grüßte sie ihre Verwandtschaft und Dienerschaft, ihr Bruder führte sie auf den Holzstoß, sie beugte sich zu dem Leichnam ihres Mannes und gab, als das Feuer emporloderte, keinen Laut der Klage von sich. Auf so heroische Weise endete sie ihr Leben und bewegte Alle, die diesen Tod sahen, die einen zum Mitleid, die anderen zur Bewunderung [2]). Abendländische Berichte aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. und der späteren Zeit lassen die Wittwenverbrennung als feststehenden Brauch der Inder erscheinen [3]).

Wir kennen jene Lieder des Rigveda, in denen die Wittwe, nachdem sie den Gatten zur Ruhestätte geleitet hat, aufgefordert wird: „sich zur Welt des Lebens zu erheben," ihre Ehe sei gelöst, und die Vorschrift des Gesetzbuches, daß sich die Wittwe nach dem Tode des Mannes nicht wieder verheirathen möge; thue sie es dennoch, so

1) Aristobul bei Strabon p. 714. Ob. S. 333. — 2) Diod. 19, 33. 34. — 3) Cic. Tuscul. 5, 27. Nicol. Dam. fragm. 143 ed. Müller. Plut. Vitios. c. 4. Aelian. var. hist. 7, 13.

werde sie in dieser Welt in Mißachtung fallen, in jener von dem Sitze ihres Mannes ausgeschlossen werden. Sie möge allein bleiben, jede Sinnenlust meiden, sich abmagern und fromme Werke thun, dann steige sie nach ihrem Tode zum Himmel empor. Weder die Sutra der Buddhisten noch die Brahmana erwähnen der Wittwenverbrennung. Dagegen streiten im Mahabharata die beiden Frauen des Pandu, die Kunti und die Madri, nach dessen Tode genau wie die beiden Frauen des Keteus, welche von ihnen den Scheiterhaufen besteigen soll. Die Kunti stützt ihren Anspruch darauf, daß sie vor der Madri Pandu's Weib geworden und seine erste Königin gewesen sei. Die Madri führt an, daß Pandu sie mehr geliebt habe als die Kunti, daß sie die begünstigte Frau gewesen sei. Die Brahmanen entscheiden, daß die Madri den Scheiterhaufen besteige. Im Ramajana wird die Bestattung des Königs Daçaratha in großer Ausführlichkeit beschrieben, aber keines seiner Weiber, weder die Kauçalja, noch die Kaikeji noch die Sumitra, wird mit ihm verbrannt. Auch sonst gedenkt das Epos verwittweter Königinnen in allen Ehren. Wenn somit das Epos der Inder auch noch in der uns vorliegenden Gestalt über die Sitte der Wittwenverbrennung schwankt, anderer Seits die Griechen deren Bestehen im letzten Dritttheil des vierten Jahrhunderts v. Chr. bezeugen und beweisen, werden wir nur annehmen können, daß diese Opferung der Wittwen im Laufe des vierten Jahrhunderts v. Chr. im Zusammenhange mit den gesteigerten Anforderungen der Selbstvernichtung, die wir eben kennen lernten, in Uebung getreten sein wird. Es war wol eine Folgerung, die aus jener unbedingten Zugehörigkeit der Frau zum Manne, welche die Inder verlangten, aus dem Gebot, jedes Schicksal freudig mit dem Gatten zu tragen, aus jener überschwänglichen Liebe und Hingebung der Frauen, die uns das Epos in ergreifenden Beispielen zeigt, gezogen wurde. Aus dem Standpunkt der Selbstvernichtung, welche den Gipfel des Verdienstes bildete, konnten die Brahmanen zu der Forderung kommen, daß auch die Frau in gewissen Fällen solche zu üben habe, daß die Wittwe sich auf dem Scheiterhaufen des Mannes als Sühnopfer für dessen Sünden selbst darzubringen habe. Als Gesetz ist dies niemals ausgesprochen worden; aber die Forderung der Brahmanen hat, gestützt auf die Lehre, daß nur die Wittwe, welche sich mit dem Leichnam ihres Mannes verbrenne, Eingang in die bessere Welt finden werde, nachmals durchgreifende Anerkennung und Nachachtung gefunden. Nach den Vorschriften, die uns erst aus

späterer Zeit erhalten sind, soll die Wittwe des Dwidscha, nachdem sie gebadet, sich gesalbt und mit Sandel gefärbt und ihren Schmuck, insbesondere ihre Edelsteine angelegt hat, Butter, Kuçagras, Sesam in den Händen, ein Gebet zu allen Göttern in dem Gedanken verrichten: daß ihr Leben nichts, ihr Gebieter ihr Alles gewesen sei. Dann umgeht sie den Holzstoß, giebt den Brahmanen ihre Edelsteine, tröstet die Verwandten und grüßt die Freunde. Hierauf spricht sie: „auf daß ich mit meinem Gatten das Glück des Himmels genieße und meine und meines Mannes Ahnen reinige, daß ich von den Apsarasen gepriesen selig mit meinem Gatten sei, besteige ich den Scheiterhaufen als Sühnung für die Sünden meines Gatten, mag er einen Brahmanen gemordet, die Bande der Dankbarkeit zerrissen, oder einen Freund erschlagen haben. Euch rufe ich an, ihr acht Welthüter (S. 123), als Zeugen dieser That, Sonne und Mond, Luft, Feuer, Erde, Aether und Wasser! Meine eigene Seele und Gewissen und du, Jama, Tag und Nacht und Uschas, seid Zeugen, seid Zeugen! Ich folge der Leiche des Gemahls auf den brennenden Scheiterhaufen!" Darnach steigt die Wittwe auf den Holzstoß, welcher von dem Sohne oder dem nächsten Verwandten angezündet werden muß, umarmt die Leiche ihres Mannes mit den Worten: ich bete, Anbetung, und überläßt sich der Flamme unter dem Ruf: Satja, Satja, Satja[1]).

Dem Buddhismus gegenüber kam es nicht allein darauf an, die Herzen des Volkes durch die Aufnahme und Erhöhung der Götter, denen sich der gläubige Sinn desselben zugewendet hatte, der brahmanischen Lebensordnung treu zu erhalten, auch der Spekulation und Skepsis der Buddhisten mußten Gegengewichte gegeben werden; sie mußten durch ein orthodoxes System der Philosophie widerlegt werden. Es fragte sich, ob das Bestehen der individuellen Seelen neben der Natur, auf welche die Sankhjalehre wie Buddha selbst so großes Gewicht legten, mit dem Brahmanbegriff unvereinbar sei, ob der Tod ohne Wiedergeburt, das höchste Gut und das höchste Ziel der Buddhisten, nicht auch auf dem Wege der Erfüllung der Pflichten, welche die Brahmanen vorschrieben, auf dem Wege brahmanischer Spekulation und Meditation als erreichbar nachzuweisen sei. Dies waren die Aufgaben, deren Lösung ein neues System, der Joga, versuchte. Als Urheber desselben gilt bei den Indern Jadschnavalkja, dessen Lebenszeit in das vierte Jahrhundert v. Chr. gesetzt wird. Die älteste

1) Colebrooke Asiatic researches 4, 205—215.

Fassung, in der die Sätze dieses neuen Systems uns vorliegen, wird nicht über das Jahr 300 v. Chr. hinaufreichen[1]). Es versucht, den Begriff der Weltseele, des Brahman schärfer als die früheren Spekulationen zu fassen. Sie soll jetzt als in der Welt überall präsent, aber dennoch zugleich für sich existirend gedacht werden. Man konnte der Sankhjalehre, den Buddhisten gegenüber die einzelnen Existenzen, die Seelen der Menschen nicht mehr schlechthin für Theile des Brahman erklären, man mußte ihre individuelle Existenz zugeben und hatte nachzuweisen, daß sie dennoch Theile Brahmans sein könnten. So lehrt denn dieses System: was jedem Dinge seinen Vorzug, seine Qualität giebt, das ist die Weltseele in ihm. Wenn nun aber auch diese lebendige Weltseele sich in alle Geschöpfe vertheilt, in Allem ist, so soll sie dennoch Eins bleiben, soll sie dennoch ungetheilt sein. Den ketzerischen Systemen gegenüber hat die brahmanische Spekulation nicht mehr die alte Kühnheit, das Bestehen der Materie völlig zu leugnen, als Schein oder als Täuschung zu erklären; sie entnimmt jetzt vielmehr der Sankhjalehre das Dogma von der Ewigkeit der Materie. Die Materie, der Stoff, ist eben so ewig als die Weltseele. Allerdings verwandelt sich der Stoff wieder, aber er geht nicht unter; der Untergang des Stoffes ist nur ein Wechsel, in welchem auf scheinbaren Untergang neues Entstehen folgt. Es wird zugestanden, daß die aus dem Brahman wie „Funken aus einem glühenden Stück Eisen" entsprungenen Seelen der Menschen zwar

1) Lassen setzt den Jadschnavalkja um das Jahr 360 v. Chr. und den Patandschali, den Verfasser des Jogaçastra, zwischen 144 und 124 v. Chr.; a. a. O. 1², 875, 999 und 2², 516. Man wird auch Lassen (2², 711) darin zustimmen müssen, daß in der Theorie, welche Mandanis dem Onesikritos entwickelt (fragm. 10 ed. Müller), Grundsätze des Joga erkennbar sind. Auch der Gegensatz, in den sich dieser Mandanis gegen den Kalanos, den Anhänger der strengen Ascese, stellt, spricht für diese Auffassung. Da auch Panini des Joga erwähnt (Lassen a. a. O. 1², 878), war derselbe mithin gegen Ende des vierten Jahrhunderts vorhanden. Ebenso kann ich Lassen nur darin zustimmen, daß das Gesetzbuch, welches Jadschnavalkja's Namen trägt und nach den Erklärern von einem Schüler Jadschnavalkja's verfaßt sein soll, nicht wol hinter das Jahr 300 v. Chr. zurückgeschoben werden kann. Es ist das nächstälteste nach Manu (Stenzler Jadschnavalkja S. X). Der Gegensatz gegen die Buddhisten ist in demselben lebendig, der Joga liegt hier in einfacherer Form als in der Bhagavad-Gita und bei Patandschali vor, und ist frei von der übernommenen Mystik, die späterhin in dies System gekommen ist. Der Hoffnung auf Staatshülfe für die Brahmanen konnte während Açoka's und seiner nächsten Nachfolger Regierung nicht wol Raum gegeben werden.

für sich bestehen, daß sie, wenn ein Körper abgenutzt ist, sich immer wieder mit einem neuen Kleide, einem neuen Körper versehen, denn die Seelen und die Elemente, d. h. die Natur, sind wirklich [1]); aber da diese Seelen aus der Gottheit sind, können sie zur Weltseele zurückkehren.

Unverkennbar liegt hierin der Versuch, das alte brahmanische System mit den Axiomen der buddhistischen Theorie auszugleichen, die buddhistischen Sätze des permanenten Fürsichbestehens der Seelen mit der Theorie der Weltseele zu verschmelzen. Die wesentliche Frage war die praktische, wie diese neue Theorie der Brahmanen die Befreiung von der Wiedergeburt, die Buddha in letzter Instanz durch die Auslöschung des Grundes der Existenz der Seele, des Verlangens bewerkstelligte, herbeiführen wollte. Sie nahm den ewigen Wechsel, den ruhelosen Umschwung des Entstehens und Vergehens mit den Buddhisten an; den alten brahmanischen Satz, daß der Seele ihre Thaten in die andere Welt folgen und ihre neuen Geburten bestimmen, hielt sie selbstverständlich fest; welche Mittel gab sie an die Hand, diesem Umschwung zu entrinnen? Genau wie die Buddhisten lehrt sie, daß nur die Erkenntniß des wahren Zusammenhanges der Dinge zur Befreiung führen könne. Aber der mit unreifen Werkzeugen versehene Geist ist der Erkenntniß so wenig fähig, wie ein schmutziger Spiegel die wahren Gestalten zeigt. Durch Zähmung der Sinne, Entfernung der Leidenschaften, Abthun von Liebe und Haß, durch Reinigung des Gemüths, müssen die Werkzeuge des Erkennens geschärft werden. Da die Seele mit dem Stoffe behaftet ist, muß man seine natürlichen Bedürfnisse mit Mäßigung befriedigen; da man in der Welt ist, muß man die Pflichten, welche jedem nach der Ordnung der Wesen zufallen, erfüllen. Man muß handeln, aber so, als ob man nicht handele; man muß gleichgültig sein gegen die Erfolge der Handlungen und Freiheit erlangen von der Zwiefachheit, d. h. dem glücklichen oder unglücklichen Ausgang. Von Finsterniß und Leidenschaft erfüllt, wird der Mensch wie ein Rad umgetrieben. Die Wahrheit, welche „in der Abwerfung des Netzes der Bethörung" besteht, befreit den Menschen. Es wird abgeworfen durch Unterscheidung zwischen dem Erkennenden und der Natur oder dem Wechsel [2]) Wie der Aether, in verschiedenen Gefäßen vereinzelt,

---

1) Jadschnavalkja 3, 148. 149. — 2) Jadschnavalkja 3, 182. 157.

doch einer ist, so ist der Geist zugleich ein einziger und ein vielfacher, wie die Sonne in verschiedenen Wasserbehältnissen sich spiegelt [1]. Unzählige Strahlen habe der, welcher wie eine Lampe im Herzen weilt; von dieser geht einer nach oben, der die Sonnenscheibe durchbricht, hinauf zur Welt des Brahman. Die Augen schließend, in Ruhe verweilend, mit verhülltem Antlitz allen Sinnenreiz vermeidend, alle Sinne im Zaum haltend auf nicht zu niedrigem und nicht zu hohem Sitze, vollziehe der, der die Werkzeuge des Erkennens gereift, das Gemüth gereinigt hat, und die Wahrheit finden will, zweifache oder dreifache Athemhemmung. Dann denke er an jenen Herrn, welcher die Lampe in seinem Herzen ist, und halte gesammelten Gemüths den Geist an diesem fest. Durch Vergegenwärtigung des wahren Wesens kommt die Andacht zu Stande. Der Vollendung der Andacht Zeichen ist die Kraft, zu schaffen und zu verschwinden, den eigenen Körper zu verlassen, in einen anderen einzugehen. Wessen Geist bei dem Untergange des Körpers vollkommen in der Wahrheit feststeht in Bezug auf den Herrn, wessen Ueberzeugung durchaus unerschüttert bleibt, der gelangt zur Erinnerung seiner Geburten, und wer in vollendeter Andacht (joga) den Körper verläßt, der wird Bewohner von Brahman's Welt; es wird ihm keine Rückkehr zu Theil, er wird nicht mehr geboren [2].

Die neue Spekulation der Brahmanen setzt somit an die Stelle der Vernichtung des Körpers und des Selbstbewußtseins, die das alte System verlangte, an die Stelle der Auslöschung des Ich durch Vernichtung des Grundes des Ich, welche die Buddhisten lehrten, die mystische Vereinigung des Ich mit dem Höchsten durch die Andacht, durch Erhebung und Concentration des Gemüths, nachdem solcher Vereinigung durch den Rückzug aus der Welt. durch Abthun der Leidenschaften, durch Hintanhaltung des Sinnenreizes die Wege gebahnt sind. Die Früchte dieses Aktes der Vereinigung mit der Gottheit sind zunächst dieselben übernatürlichen Kräfte, welche die Buddhisten „den auf dem Pfade Vorgedrungenen", den Arhat beilegten (S. 362), endlich das höchste Heil, die Nichtwiederkehr.

Bedeutsamer als die Spekulation, die diesen neuen Weg der Befreiung begründete, waren die praktischen Folgerungen, die ethischen Gebote, die sich aus dieser Theorie der Brahmanen ergaben. Es stand frei, Vischnu oder Çiva mit dem Brahman zu identificiren. War

1) Jadschnavalkja 3, 145. — 2) a. a. O. 3, 160. 161. 198. 203. 194.

eine gewisse Haltung der Seele, war ein innerlicher Akt, eine That des Gemüths: die Andacht das höchste Ziel, so konnte auf Opfer, Buße, Ascese nicht mehr das Hauptgewicht gelegt werden. Die Weltordnung des Schöpfers, die Rechte und Pflichten der Kasten durften in keiner Weise alterirt werden; die Kasten waren ja besondere Ausströmungen, Existenzformen des Höchsten geblieben. Auch die Opfer sollten ferner gebracht werden, die Sühnungen und Bußen beobachtet werden. Aber man darf ihre Wirkungen nicht überschätzen. Der ausschließliche Werth, welcher ihnen beigelegt wird, so behauptet die neue Theorie, ist übertrieben wie der Lohn, den man sich von solchen Werken verspricht[1]). Im Grunde soll sie der Weise nur verrichten, um das Volk nicht zu irren. Er soll die Werke thun, durch welche die alten Weisen die Vollendung erreichten, und alle Ceremonien erfüllen zur Erbauung der Menschen. Das Volk würde ins Verderben fallen, wenn es keine frommen Werke verrichtete, die Kasten würden vermischt, die Geschöpfe in Verwirrung gerathen[2]). So hält das neue System die Werke im Grunde lediglich darum fest, weil die Stellung der Brahmanen, die Kastenordnung nicht angetastet, nicht erschüttert werden darf. Aber auch die Ascese selbst wird wesentlich gemildert und der leichteren buddhistischen Form derselben angenähert. Es ist das Zeichen nicht erlangter Erkenntniß, sich zu verhungern, ins Feuer zu gehen, sich ins Wasser zu stürzen[3]). Wol soll der Dwidscha in seinen späteren Jahren von seiner Frau begleitet oder, nachdem er diese seinen Söhnen übergeben, in den Wald gehen und hier die vorgeschriebenen Uebungen verrichten. Aber die Einsiedelei ist nicht die Ursache der Tugend[4]), und die, welche durch Gaben, Opfer und Buße das Heil suchen, kommen zwar in den Himmel der Väter, aber sie gelangen wieder in diese Welt[5]). Nähert sich der Joga, indem er der Ascetik diese Stellung anweist, der Lehre Buddha's, so geschieht dies in noch höherem Maße in den Vorschriften der Moral. Hier verlangt die neue brahmanische Lehre in voller Uebereinstimmung mit den Buddhisten: Wohlgesinntheit und Freundlichkeit gegen alle Geschöpfe, Wahrhaftigkeit, Zügelung der Sinne, nicht stehlen und nicht hassen; das sei der Inbegriff der Tugend. Die größte Concession, die dem Buddhismus gemacht wird, liegt jedoch in der Aufhebung der Schranke, die in religiöser Beziehung

1) Bhagavad-gita bei Muir sanskrit texts 3, 30. — 2) Bhagavad-gita bei Muir l. c. 3, 30. — 3) Jadschnavalkja 3, 155. — 4) a. a. O. 3, 63 bis 66. 155. — 5) a. a. O. 3, 195. 196.

zwischen dem Dvidscha und dem Çudra aufgerichtet war. Zwar nicht alle Kasten, nicht alle Menschen sind dem Joga, wie dem Buddhismus zum Heil und zur Befreiung zuzulassen. Aber wenigstens die Çudra sollen nicht mehr wie bisher vom Veda und vom Kultus ausgeschlossen sein, auch diese sollen den Veda kennen lernen[1]), und in der Bhagavad-Gita wird offen erklärt, daß selbst der Çudra den höchsten Standpunkt zu erreichen vermöge[2]).

Die Grundsätze der neuen Lehre müssen den Kreisen der Brahmanen, denen dieselben Ursprung und Pflege verdankten, so gewichtig erschienen sein, daß sie es versuchten, ihnen durch ein neues Gesetzbuch Verbreitung und Anerkennung bei den Fürsten und dem Volke zu verschaffen. Es ist von Mithila (Tirhat) ausgegangen und trägt wie der Joga selbst den Namen Jadschnavalkja's an der Spitze. Abgesehen von Empfehlung des Dienstes der Planetengötter — der Sterndienst war seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. allmälig zur Geltung gekommen — und von jenen Vorschriften für die Ascese, die Moral und den Weg des Heils, unterscheidet sich das neue Gesetzbuch von dem alten durch seine compendiarisch gedrängte Form, durch schärfere Fassung der eigentlichen Rechtsregeln. Ueber Handel und Wandel sind seine Bestimmungen ausgeführter, als in dem nach Manu genannten Gesetzbuch. Gedenkt dieses bereits schriftlicher Abreden, so erwähnt das neue auch der Ausfertigung von Urkunden auf Metallplatten. Die Arten der Gottesurtheile erscheinen vermehrt[3]), und die Spielhäuser werden zugelassen. Alle Reinheits-, Sühn- und Bußvorschriften des älteren Gesetzbuches werden unter den oben erwähnten Restriktionen, daß sie zwar wohlthätige Folgen haben aber die Wiedergeburten nicht ausschließen, daß die Buße nicht bis zur Selbstvernichtung getrieben werden solle, wiederholt. Die Pflichten des Königthums sind genau nach dem älteren Gesetzbuch gegeben. Die Ordnung der Kasten, das alte Eherecht werden mit allen Vorzügen, Privilegien und Exemtionen der Brahmanen streng aufrecht erhalten. Einige neue Unterkasten und Mischkasten sind hinzugefügt. Der Gegensatz gegen die Buddhisten ist lebendig ausgesprochen. Der Männer mit geschorenen Köpfen und gelben Kleidern geschieht Erwähnung[4]). Von den Königen wird verlangt, daß sie in den Städten Gebäude errichten und Brahmanen in dieselben als Vedakundige

1) Jadschnavalkja 3, 191. — 2) Muir l. c. 3, 300. — 3) Oben S. 158 N. 2. — 4) Jadschnavalkja 1, 271. 272.

Körperschaften setzen sollen, welchen der König den Unterhalt gewährt, mit der Weisung ihre Pflichten zu erfüllen [1]). Es scheint hiernach, daß die Brahmanen es für wünschenswerth hielten, den Vihara der Buddhisten brahmanische Klöster entgegenzustellen und auf Staatskosten unterhalten zu lassen.

9. Açoka von Magadha.

Die Brahmanen mochten sich nicht ohne Grund günstige Wirkungen von den Wandelungen versprechen, die sich in ihrer Glaubenslehre und in ihrer Ethik vollzogen hatten. Sie hatten dem Verlangen nach dem Kultus anschaulicher, lebendiger Götter Rechnung getragen, sie hatten, diesem zu genügen, das Brahman zurück geschoben; eindringlich veranschaulichten sie die Wohlthaten, die ihre Götter den Menschen erwiesen; den Wallfahrten legten sie die heilsamsten Folgen bei, und wenn sie einer Seits die Leistungen und die Wirkung der Buße steigerten, ließen sie zugleich anderer Seits das Verdienst der Werke zurücktreten und mäßigten die Ascese. Die Elemente der buddhistischen Spekulation suchten sie mit ihrem alten System zu versöhnen, den Kreis der zum Heil Zugelassenen erweiterten sie; in dem Joga hatten sie thatsächlich eine tiefere Lösung des Problems der Befreiung des Individuums gefunden, als Buddha's Lehre aufwies. Da geschah es, daß statt Erlangung der Hülfe und Unterstützung von Seiten des Staates, die das neue Gesetz in Anspruch nahm, die Macht der Krone, welche ganz Indien beherrschte, sich auf die Seite der Gegner stellte.

Tschandragupta's großes Reich wurde, wie wir sahen, von seinem Sohne Bindusara in vollem Umfange behauptet; die Beziehungen zum Westen waren unter seiner Regierung noch ausgedehntere geworden, als zu Tschandragupta's Zeit. Als König Bindusara zum Sterben erkrankte, eilte sein Sohn Açoka, der Statthalter von Udschdschajini war, so erzählen die Buddhisten, nach Palibothra, bemächtigte sich der Krone und ließ seine Brüder bis auf einen, dessen Mutter auch die seinige war, umbringen [2]). Er speiste wie sein Vater Bindusara täglich 60,000 Brahmanen, regierte sehr streng und grausam und vollzog selbst die Hinrichtung derer, die sich seinen Zorn zugezogen

1) Jadschnavalkja 2, 185. — 2) Mahavança p. 21. Burnouf l. c. p. 364.

hatten. Nachdem er drei Jahre in dieser Weise gewüthet, bekehrte ihn nach dem Berichte der Singhalesen Nigrodha, der Sohn des Sumanas, eines seiner von ihm ermordeten Brüder, dem die Sthavira die Weihe des Novizen ertheilt hatten (S. 356). Nach dem Berichte der nördlichen Buddhisten wurde ein Buddhist Samudra, ein Kaufmann aus Çravasti, der nach Palibothra gekommen war, auf Anordnung Açoka's in einen Kessel voll siedenden Fettes und Wassers geworfen. Aber Samudra empfand keine Schmerzen, und als dann das Feuer unter dem Kessel in keiner Weise zu entzünden war, sei der König gerufen worden, das Wunder zu sehen. Dieser Anblick und Samudra's Ermahnung hätten den König zur Lehre Buddha's bekehrt. Açoka habe den heiligen Mann gebeten, ihm seine sündhaften Thaten zu verzeihen, und seine Zuflucht zu dem Gesetze des Erleuchteten genommen und versprochen, die Erde mit Tschaitja (Denkmalen) zu Ehren des Erleuchteten zu bedecken. Den Bhikschu zu Palibothra ließ er ein großes Kloster, den Açokarama-Vihara erbauen [1]) und gab seinen Statthaltern auf, in allen Städten Vihara zu errichten. Die Reliquien Buddha's, die nach dem Tode des Erleuchteten getheilt und in acht Denkmalen niedergelegt worden waren (S. 280), ließ Açoka diesen wieder entnehmen; nur der Theil, den die Koçala von Ramagrama empfangen und hier geborgen hatten, blieb unberührt. Die anderen Ueberreste des Erleuchteten aber wurden, in 84,000 Theile getheilt, in Büchsen aus Gold, Silber, Krystall und Lasurstein eingeschlossen, damit jede der großen, mittleren und kleinen Städte im Reiche Açoka's eine Reliquie Buddha's erhalte. Zur Aufbewahrung derselben wurden 84,000 Stupa, d. h. Kuppelthürme mit Schirmen darüber, neben ebenso vielen Vihara auf Açoka's Befehl erbaut [2]). So schmückte der König die Oberfläche der Erde mit schönen Stupa, welche den Gipfeln der Berge glichen, und versah dieselben mit Edelsteinen, Sonnenschirmen und Standarten [3]), und ließ sich überall hinführen, wo Buddha verweilt und gepredigt hatte, und erklärte seinen Willen, auch diese Stätten durch Denkmale zu ehren. In allen Städten des Reiches wurde das Gesetz des Erleuchteten im Namen des Königs verkündigt [4]), und der Sohn des Königs, Mahendra, und seine Tochter Sanghamitra, die ihm schon vor der Thronbesteigung geboren waren, entsagten der Welt und

1) Mahavança p. 34. — 2) Mahavança p. 26; Burnouf introd. p. 370. 515. — 3) Burnouf introd. p. 381. 382. — 4) Mahavança p. 26. 34.

empfingen die Weihe des Bettlers und der Bettlerin, jener im zwanzigsten, diese im achtzehnten Jahre ihres Lebens, und auch der Bruder Açoka's, der allein verschont geblieben war, Tischja, wurde Bhikschu und trat in den Açokarama [1].

Da Irrlehren aufgekommen waren und in den Vihara das wahre Gesetz nicht überall beobachtet wurde, zog der König den Sthavira Maudgaliputra [2] zu Rathe, setzte sich auf denselben Sitz mit ihm und berief die rechtgläubigen und die irrgläubigen Bhikschu zur Versammlung. Nachdem die Reinheit der heiligen Gebräuche durch die Versammlung wiederhergestellt war, erkannte Maudgaliputra, daß die Zeit gekommen sei, die Lehre des Erleuchteten zu verbreiten. Er sendete den Sthavira Mahadeva in das Land Mahischa (ein Gebiet an der Narmada [3]), den Sthavira Mahadharmarakschita in das Land Maharaschtra (an der oberen Godavari), den Sthavira Dharmarakschita in das Land Aparantaka [4]), die Sthavira Çona und Uttara in das Goldland Suvarnabhumi, die Sthavira Madhjama und Kaçjapa in den Himavat und den Sthavira Madhjantika in das Land Kaçmira und zu den Gandhara. Das gute Gesetz auf Lanka zu verkündigen, brach Mahendra, Açoka's Sohn, selbst dorthin auf, nachdem Açoka den Gesandten, welche der König von Lanka, Devanamprija-Tischja, nach Palibothra zu ihm geschickt, erklärt hatte, daß, wie er seine Zuflucht zu Buddha und zum Dharma (dem Gesetz) und zum Sangha (der Gemeinschaft) genommen, auch der König von Lanka seinen Geist erleuchten und seine Zuflucht bei den trefflichsten Heilmitteln suchen möge. Als Mahendra dann nach Ceylon gelangte, nahm ihn der König Devanamprija-Tischja wohl auf, gab ihm den Garten Mahamegha bei der Hauptstadt Anuradhapura zum Wohnsitz und erbaute ihm hier einen Vihara [5]). Und Mahendra bekehrte die Bewohner Lanka's zu Tausenden. Auf seine Bitte sendete ihm König Açoka den Almosentopf des Buddha und dessen rechtes Schulterbein, welches dann der König von Lanka in einem Stupa niederlegte, den er am Berge Missaka bei Anuradhapura erbauen ließ, und Mahendra's Schwester Sanghamitra folgte dem Bruder mit elf anderen geweihten Frauen nach Lanka, um einen Zweig des heiligen Feigenbaumes von Gaja, unter welchem dem Buddha die Erleuchtung zu

1) Mahavança p. 22. 23. 35. 39. — 2) Lassen a. a. O. 2^2, 241 N. 4. 245. — 3) Lassen a. a. O. 2^2, 246. — 4) Lassen a. a. O. 1^2, 649 und 2^2, 248 nimmt Aparantaka für das westliche Grenzland Indiens. — 5) Mahavança p. 78 seqq.

Theil geworden war (S. 260), dorthin zu bringen. Mahendra nahm fünfhundert Kschatrija der Insel in den geistlichen Stand auf; Sanghamitra aber weihte fünfhundert Jungfrauen und fünfhundert Frauen des Königspalastes zu Bettlerinnen, und nachdem jener Zweig im Mahamegha-Garten in die Erde gesenkt war, erwuchs er zu einem großen Baume. König Açoka aber unterhielt täglich 60,000 Bhikschu durch Almosen [1]), während der Regenzeit 300,000 Fromme und Novizen, und schenkte alle seine Schätze, seine Minister, sein Reich, seine Frauen, endlich sich selbst der Versammlung der Würdigen, der Arja [2]).

So die Tradition der Buddhisten über König Açoka. Wir können feststellen, daß derselbe, seinem Vater folgend, im Jahre 263 v. Chr. den Thron von Magadha bestiegen und diesen bis zum Jahre 226 v. Chr. inne gehabt hat [3]). Seine Inschriften, die ältesten, welche uns erhalten sind, setzen uns in den Stand, die Erzählung der Buddhisten, die alle Ursache hatten, das Andenken des mächtigen Herrschers zu ehren, der zu ihrem Glauben übertrat und ihn zum bevorzugten Bekenntniß in seinem weiten Reiche machte, näher zu prüfen. Sowol in der Nähe des heutigen Peschavar bei Kapur-i-Giri, nordwärts vom Kabul, als bei Girnar (Girinagara) auf der Halbinsel Guzarate und in den Felsen von Dhauli in der Nähe Bhuvaneçvara's, der Hauptstadt Orissa's, ferner bei Khalsi auf dem rechten Ufer der Jamuna, zu Delhi (dem alten Indraprastha), zu Allahabad und zu Bakhra und Bhabra in der Nähe des alten Palibothra, des heutigen Patna, endlich zu Mathiah und Radhia [4]) im Thal der oberen Gandaki an den Grenzen Nepals finden sich Inschriften dieses Königs. Einige sind in die Felsen gehauen, andere auf freigestellten monolithen Säulen von etwa vierzig Fuß Höhe, — Gesetzessäulen nennt sie ihr Urheber — eingegraben. Sehr sorg-

---

1) Mahavança p. 26. — 2) Açoka-avadana bei Burnouf l. c. p. 415. 426. Ueber diese Arja oben S. 361. — 3) Gegen Westergaard, der Açoka's Anfang auf das Jahr 272 hinaufzuschieben für erforderlich erachtet, kann ich v. Gutschmid nur zustimmen, daß die bezüglichen Angaben der Buddhisten höchstens das Jahr 265 fordern; Zeitschrift D. M. G. 18, 373. Andererseits kann ich Tschandragupta's Anfang in Magadha aus den oben (S. 339) angeführten Gründen nicht vor 315 setzen. Sollen mithin die zweiundfunfzig Jahre, welche die Buddhisten dem Tschandragupta und Bindusara geben, in Kraft bleiben, so hat Açoka den Thron erst 263 v. Chr. bestiegen. Dagegen geben die Brahmanen dem Varisara, wie sie den Bindusara nennen, nur 25 Jahre; hiernach könnte die Thronbesteigung Açoka's bereits im Jahre 266 v. Chr. stattgefunden haben. — 4) Cunningham survey 1, 68 seqq. 244 seqq.

fältig gerundet und geglättet, tragen sie über dem aus herabfallenden gutgeschwungenen Lotusblättern gebildeten Kapitell auf viereckter hervortretender Platte wohlgearbeitete Löwen, sicherlich das Sinnbild des Löwen aus dem Stamme der Çakja, des Çakjasinha, des Buddha. Zwei Säulen dieser Art, die eine erhalten, die andere zerbrochen, sind in Delhi, die vier anderen zu Allahabad, Bakhra, Mathiah und Radhia vorhanden. Wenn Açoka Inschriften zu Peschavar, jenseit des Indus eingraben lassen konnte, so müssen die Gebiete, welche Seleukos dem Tschandragupta abgetreten hatte, von Bindusara und Açoka behauptet worden sein. Die Inschriften auf der Halbinsel Guzarate (sie berichten uns von Bauten bei Girinagara, die Açoka hier durch seinen Statthalter Tuhuspa hatte ausführen lassen [1]), die bei Bhuvaneçvara an den Mündungen der Mahanadi, wie die an den Grenzen Nepals beweisen, daß Açoka's Herrschaft vom Himalaja bis zu den Ausflüssen der Narmada, der Mahanadi reichte. Nach der Tradition von Kaçmira beherrschte Açoka auch dieses Land, erweiterte er die Hauptstadt desselben, Çrinagara, erbaute er sich hier zwei Paläste, ließ er hier ein hohes Tschaitja errichten und bedeckte den Berg Çuschkala bei Çrinagara mit Stupa [2]. Die Inschriften Açoka's selbst belehren uns, daß er Krieg gegen das Land Kalinga im Süden Orissa's, am unteren Laufe der Godavari (S. 314) führte und die Kalinga seiner Herrschaft unterworfen hat [3]), daß er die Gandhara, die Kambodscha und die Javana, die Raschtrika und die Petenika beherrschte. Unter dem Namen Kambodscha sind die Arja auf dem rechten Indusufer, südwärts bis zum Kabul hinab, zusammengefaßt; die Javana sind offenbar die Griechen, mit denen Alexander die drei Städte seines Namens, die er in Arachosien (am Arghandab und am Turnuk, etwa da, wo heute Kandahar und Ghazna stehen) und auf dem Südabhang des Hindukusch, am Eingange der nordwärts nach Baktrien führenden Pässe, gründete, bevölkert hatte [4]); unter den Raschtrika werden die Bewohner der Küste von Guzarate, unter den Petenika die Bewohner der Stadt und des Gebietes Paithana an der oberen Godavari zu verstehen sein [5]). Demnach erstreckte sich die Herrschaft Açoka's von Kandahar, von Ghazna und dem Hindukusch bis zur Gangesmündung, von Kaçmira bis zum oberen und unteren Laufe der Godavari.

1) Lassen a. a. O. 2², 281. — 2) Radscha Tarang. ed. Troyer 1, 101 seqq. — 3) Lassen a. a. O. 2², 272. — 4) Droysen Hellenismus 2, 611. — 5) Lassen a. a. O. 2², 251.

Noch über diese weiten Grenzen reichte der Einfluß Açoka's nach seinen Inschriften hinaus. Auch an den Grenzen der Erde, heißt es in diesen, seien die von ihm veranstalteten beiden Heilungen, die der Menschen und der Thiere eingeführt worden; wo für die Menschen und Thiere heilsame Kräuter, Wurzeln und Fruchtbäume nicht waren, seien solche auf seine Veranlassung gebracht und gepflanzt, und an den Wegen Brunnen gegraben worden. Das sei geschehen bei den Tschola und Pida, im Reiche des Keralaputra, und auf Tamraparni (Ceylon). Auch der König der Javana, Antijaka, und vier andere Könige: Turamaja, Antigona, Maga und Alissanda hätten „die Gesetzesvorschrift des göttergeliebten Königs", d. h. Açoka's, „befolgt [1])." Die Tschola und Pida saßen im Süden des Dekhan, jene an der oberen Krischna, diese an der Palaru. Der Keralaputra, d. h. Sohn des Kerala [2]), ist der Herrscher jenes von Brahmanen gegründeten Staates auf der Südhälfte der Malabarküste (S. 283). Erhellt, wie aus der Eroberung Kalinga's durch Açoka auch hieraus, mit welchem Erfolge zu den Zeiten der ersten Herrscher aus dem Hause der Maurja die in ihrem Reiche zusammengefaßte Kraft des arischen Indiens nach Süden, auf den Küsten und in das Innere des Dekhan hinein vordrang, so bestätigen diese Inschriften zugleich die Angaben der singhalesischen Tradition von der Verbindung, in welcher Açoka mit dieser Insel stand. Sie zeigen uns weiter, daß Açoka die Beziehungen, in welche sein Großvater mit dem Reiche der Seleukiden, sein Vater mit diesem und dem Reiche der Ptolemaeer getreten war, nicht allein festhielt, sondern erweiterte. Nicht nur mit Antijaka, d. h. mit seinem Nachbar Antiochos, der vom Jahre 262 bis zum Jahre 247 v. Chr. auf dem Throne saß, steht Açoka in Verbindung, nicht nur mit Turamaja, d. h. mit Ptolemaeos Philadelphos von Aegypten (285 bis 246 v. Chr.), sondern auch mit dem König Antigonos Gonnatas von Makedonien (278 bis 239 v. Chr.), mit Alissanda, d. h. mit Alexander von Epeiros (272 bis 258 v. Chr.), ja sogar mit König Magas von Kyrene. Gewiß hatten die Seleukiden Ursache, sich mit dem mächtigen Könige Indiens auf gutem Fuß zu halten; den Ptolemaeern lag der Handel Aegyptens mit Indien am Herzen. Aber die Könige von Makedonien, Epeiros und Kyrene standen solchen Interessen fern. Und ist es auch nur

1) Inschriften von Girnar und Kapur-i-Giri bei Lassen a. a. O. 2², 253. — 2) Bei Ptolemaeos Κηροβόθρης; Lassen a. a. O. 1¹, 188.

orientalische Ruhmredigkeit, wenn Açoka alle diese Fürsten seinen Geboten gehorchen läßt — daß Açoka Epeiros und Kyrene kannte, zeigt, in welchem Maße sich der Gesichtskreis der Inder, seitdem Alexander das Fünfstromland betreten, erweitert hatte. Aber nicht nur bekannt waren die Länder des fernen Westens, Açoka war mit ihnen in Verbindung. Er wird Gesandte ihren Fürsten geschickt und diese werden versichert haben, daß sie der Predigt der Lehre Buddha's kein Hinderniß in den Weg legen würden [1]).

Die Inschriften Açoka's widersprechen der Tradition, die ihn im dritten Jahre seiner Regierung zur Lehre Buddha's übertreten läßt. Es ist möglich, daß er sich den Buddhisten schon wenige Jahre nach seinem Regierungsantritte günstig gezeigt hat; aus den Inschriften von Delhi geht hervor, daß er sich erst nach längerer Erwägung zu offenem Bekenntniß der Lehre Buddha's entschloß, und die Inschriften

1) Die Inschriften Açoka's sind aus verschiedenen Jahren oder erwähnen wenigstens Maßnahmen aus verschiedenen Jahren; sie nennen das zehnte, zwölfte, dreizehnte, neunzehnte, dreiundzwanzigste, sechsundzwanzigste und einunddreißigste Jahr nach der Krönung. Nach den Berichten der Singhalesen erfolgte die Krönung Açoka's erst im vierten Jahre nach Bindusara's Tode. Die Inschriften, in welchen die Griechenkönige erwähnt werden, sind aus dem dreizehnten Jahre nach der Krönung, also hiernach aus dem sechszehnten oder siebzehnten Regierungsjahre. Die Feier der vollständigen Annahme des Gesetzes Buddha's durch Açoka wäre dann im dreizehnten Regierungsjahre, d. h. 251 v. Chr. erfolgt. Wäre jene Angabe der Singhalesen (Mahavança p. 22) richtig, daß Açoka's Königsweihe erst im vierten Jahre der Regierung vorgenommen worden, was dem indischen Brauch entschieden widerspricht und aus der Absicht entsprungen scheint, diese Weihe mit dem Uebertritt zum Buddhismus zusammenfallen zu lassen (nach dem Açoka-Avadana legte Açoka im Augenblick, da Bindusara starb, die Königsbinde an; Burnouf l. c. p. 364), so würde hieraus eine chronologische Schwierigkeit erwachsen. Alexander von Epeiros starb schon um das Jahr 258 v. Chr., Magas von Kyrene in diesem Jahre; mithin waren beide im dreizehnten Jahre nach der Krönung, im siebzehnten Regierungsjahre Açoka's nicht mehr am Leben, wenn dieser den Thron im Jahre 263 bestiegen hat. Indeß sagten uns schon die Buddhisten, daß Açoka sich im dritten Jahre nach dem Regierungsantritt ihrem Glauben günstig erwiesen habe, wenn er auch erst im Jahre 254 oder 251 förmlich zu demselben übertrat. Er könnte deshalb im Interesse der Verbreitung des Buddhismus auch schon früher Unterhandlungen mit den Königen des Westens gepflogen und diese doch erst im Jahre 251 oder 247 erwähnt haben; v. Gutschmid Z. D. M. G. 18, 373. Er konnte auch Könige des fernen Westens erwähnen, mit denen er verhandelt hatte, auch wenn sie bereits verstorben waren, besonders dann, wenn er etwa von ihrem Tode noch ohne Kunde war.

von Girnar belehren uns, daß er diesen Schritt im zehnten Jahre nach seiner Königsweihe, d. h. wol im zehnten Jahre nach seiner Thronbesteigung, mithin im Jahre 254 v. Chr. und nicht ohne bestimmte Rücksicht auf den alten Glauben und die Brahmanen that. Der König, so heißt es in dieser Inschrift, werde nun nicht mehr der Jagd nach den Thieren, sondern der Jagd nach dem Gesetz obliegen, Brahmanen und Çramanen beschenken und das Gesetz erforschen und verkündigen. Trommelverkündigung dieses seines Uebertrittes zum Gesetze Buddha's solle stattfinden, Züge von Festwagen und Elephanten und Feuermassen und andere göttliche Gestalten dem Volke gezeigt werden [1]. In einer zwei Jahre später erlassenen Verordnung bestimmt Açoka, daß in den von ihm eroberten Reichen und in den ihm verbundenen Ländern in jedem fünften Jahre Versammlungen stattzufinden hätten, bei denen die Gesetze vorgetragen und erläutert werden sollten: der Gehorsam gegen Vater und Mutter, die Freigebigkeit gegen die nächsten Verwandten und Freunde, gegen Brahmanen und Çramanen, die Nichtverschwendung, die Enthaltung von Schmähreden, das Nichttödten der lebenden Geschöpfe; darnach solle Beichte abgehalten werden [2]. Es sind die uns bekannten Grundvorschriften der Moral des Erleuchteten. Nach Buddha's Lehre kommen die guten Thaten, wie wir sahen, aus der Gesinnung, aus dem Herzen; die rechte Gesinnung des Herzens ist aber die, allen lebenden Wesen Mitleid und Erbarmen zu zeigen und ihnen ihr Loos zu erleichtern. Auch dieser Lehre bemühte sich Açoka gerecht zu werden: in allen seinen Inschriften nennt er sich nicht Açoka, sondern Devanamprija Prijadarçin, d. h. der von den Göttern geliebte liebevoll Gesinnte.

Obwol die Lehre Buddha's durch die Sammlung seiner Aussprüche gleich nach dem Tode des Meisters eine feste Grundlage erhalten hatte, obwol dann auch die Vorschriften der Moral und Disciplin auf der Synode zu Vaiçali im Jahre 433 v. Chr. ausführlicher und in authentischer Feststellung gesammelt worden waren, konnte es doch nicht ausbleiben, daß im Laufe der Zeit verschiedene Richtungen und Auffassungen unter ihren Bekennern hervortraten. Die Einen hielten sich streng an die Aussprüche des Meisters, an die Satzungen der Synoden; die Anderen commentirten die Ueberlieferung und zogen Folgerungen aus den gegebenen Sätzen; die spe-

1) Lassen a. a. O. 2², 238. — 2) Lassen a. a. O. 2², 239.

kulative Grundlage der Lehre gab zu weiterem Grübeln und Meditiren und damit zur Bildung verschiedener Schulen ausreichenden Anlaß. Mit der Bildung solcher Schulen war auch der Streit derselben gegeben. Die Schule der Sautrantika erkannte nur die Autorität der Sutra, der auf der ersten Synode gesammelten Aussprüche des Meisters an und verzichtete auf jede selbstständige Spekulation. Die Schule der Vaibhaschika, d. h. etwa der Dilemmisten, zog spekulative Folgerungen aus der Ueberlieferung und legte philosophischen Abhandlungen (abhidharma), welche von unmittelbaren Schülern Buddha's, namentlich von seinem Sohne Rahula und von Çariputra herrühren sollten, kanonische Geltung bei. Dazu kamen weitgreifende Spaltungen über die Disciplin. Jene Bhikschu von Vaiçali, welche von der zweiten Synode aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen worden waren, sollen trotzdem an der Berechtigung ihrer Auslegung der Disciplin festgehalten und diese durch entsprechende Lehrsätze gestützt haben. Sie erklärten natürlich diese ihre Doktrin, ihre laxere Observanz für die wahre Lehre Buddha's und fanden Anhänger. Wenigstens ist deutlich zu erkennen, daß zwei sich befehdende Parteien in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in der buddhistischen Kirche einander gegenüberstanden, die orthodoxe Partei, die Partei der Sthavira und deren Gegner, die mit dem Namen Mahasanghika, d. h. Anhänger der großen Versammlung, bezeichnet werden. Die laxere Disciplin, welche sie predigte, der bequemere Wandel, den sie gestattete, soll dieser Partei zahlreiche Anhänger zugeführt haben. Brahmanen sollen das gelbe Gewand genommen haben, ohne die Weihe nachzusuchen, sich in die Klöster eingenistet und Alles mit Verwirrung und Ketzerei erfüllt haben[1]). Es ist wol glaublich, daß, nachdem Açoka offen zur Lehre Buddha's übergetreten war, als er sie von Staatswegen predigen und ihrer Geistlichkeit reiche Gaben zufließen ließ, Brahmanen auch aus anderen als inneren Gründen in die Vihara eingetreten sein werden. Wir werden der Tradition ferner zugeben können, daß es der Vorsteher des Klosters, welches Açoka zu Palibothra gegründet hatte, des Açokarama, Maudgaliputra gewesen ist, der zur Herstellung der Disciplin und Beendigung der Zwietracht die Berufung einer neuen Synode in Anregung brachte. Daß solche im Jahre 247 v. Chr. zusammengetreten ist, beweist ein Schreiben, das Açoka im siebzehnten Jahre

1) Mahavança p. 38. Köppen Rel. des Buddha S. 154 ff.

seiner Regierung zu Palibothra an diese Versammlung richtete; die Inschrift von Bhabra (S. 403) hat es uns erhalten. „Der König Prijadarçin", so lautet dasselbe, „grüßt die Versammlung von Magadha und wünscht ihr wenig Mühe und ein gutes Dasein. Es ist wohlbekannt, wie groß meine Ehrfurcht und mein Glaube ist für den Buddha, für das Gesetz und für die Gemeinschaft (sangha). Alles, was der glückselige Buddha gesagt hat, und dies allein ist wol gesagt. Demnach kommt es, ihr Herren, darauf an, zu zeigen, welche Autoritäten dafür vorhanden sind; dann wird das gute Gesetz von langer Dauer sein. Die Gegenstände, welche das Gesetz umfaßt, sind, ihr Herren, die Grenzen, welche die Disciplin vorschreibt, die übernatürlichen Eigenschaften der Arja, die Gefahren der Zukunft (d. h. der Wiedergeburten in ihren verschiedenen Stufen), die Sprüche des Buddha und die Sutra des Buddha, die Forschung Çariputra's und die Instruktion Rahula's unter Zurückweisung der falschen Doktrinen; das ist es, was der glückselige Buddha gelehrt hat. Diese Gegenstände, welche das Gesetz umfaßt, sollen nach meinem Wunsche die geweihten Männer und Frauen hören und sie beständig erwägen, ebenso wie die Gläubigen beider Geschlechter. Dies ist der Ruhm auf den ich das größte Gewicht lege. Deswegen lasse ich euch dies schreiben: es ist mein Wille und meine Erklärung [1]."

Die Tradition erzählt, daß auf dieser Synode jedem Bhikschu die Frage vorgelegt worden sei: was ist die Lehre des Buddha, und alle, welche nicht genügend oder im Sinne der Sektirer antworteten, angeblich 60,000, seien aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen worden. Darnach habe Maudgaliputra aus der Zahl der rechtgläubigen Bhikschu tausend ausgewählt, die durch Tugend und Kenntniß der heiligen Schrift ausgezeichnet waren, um mit diesen die Reinheit der Sutra wie des Vinaja, d. h. der Disciplinarvorschriften, wiederherzustellen. Wir können nicht zweifeln, daß die Synode im Açokarama die Sammlung der Aussprüche und der Disciplinarvorschriften, welche die beiden ersten Koncilien aufgestellt hatten, einer Durchsicht unterzogen hat, um eingedrungene Zusätze auszuscheiden und falsche Folgerungen abzuschneiden, wobei gewiß nicht ausgeschlossen war, daß andererseits Erweiterungen und Bereicherungen stattfanden, um den eingerissenen Irrthümern und Irrlehren nicht blos negativ

---

1) Burnouf lotus de la bonne loi p. 725. 727; cf. Mahavança ed. Turnour p. 251. A. Weber Ind. Studien 3, 172.

den Boden zu nehmen. Dann aber erhielt wol der spekulative Theil der Lehre Buddha's durch dieses Koncil seine erste kanonische Grundlage. Dies wird aus der Anführung der Forschung Çariputra's und der Instruktion Rahula's in dem Schreiben Açoka's an die Versammlung, sowie aus der Angabe geschlossen werden können, daß der Präsident dieses Koncils, Maudgaliputra, eine neue Schule gestiftet habe, um die Lehre der Mahasanghika und die der Sthavira zu vereinigen [1]). Was uns an kanonischen Schriften der Buddhisten erhalten ist, reicht in Fassung und Form nicht über diese Synode hinauf; doch ist schon oben bemerkt, daß in den Sutra der ältere Kern von den Zusätzen, die derselbe erfahren, die in der Redaktion des dritten Koncils beibehalten oder jetzt erst hinzugefügt wurden, unterschieden werden könne. Die Versammlung soll zu dieser neuen Feststellung der kanonischen Schriften des „Dreikorbs (Sutra, Vinaja, Abhidharma)", wie die Singhalesen sagen, neun Monate gebraucht haben.

Açoka nahm es ernst mit der Lehre Buddha's. „Der göttergeliebte, liebevoll gesinnte König", heißt es in den Inschriften zu Girinagara, „wird die Beobachtung des Gesetzes wachsen machen, und des Königs Enkel, Großenkel und Urenkel werden das Gesetz wachsen machen und bis zum Ende des Kalpa im Gesetz und in der Tugend beharrend, das Gesetz beobachten [2])." „Früher war nicht zu jeder Zeit Geschäftsverrichtung noch Verkündigung. Deshalb ist von mir dieses gethan. Zu jeder Zeit, auch wenn ich mich erheitere im Frauengemach, in der Kinderstube, beim Gespräch, beim Ausreiten und in dem Garten, überall sind Pratidevaka (Verkündiger) angestellt, mit dem Befehle: verkündiget mir die Angelegenheiten des Volkes, und überall besorge ich die Angelegenheiten des Volkes [3]). In der Anstrengung und Vollendung der Geschäfte ist mir nicht Befriedigung; das Würdigste zu thun ist das Heil der ganzen Welt. Dessen Ursache aber ist die Anstrengung und Vollendung der Geschäfte. Es giebt keine höhere Pflicht, als das Heil der ganzen Welt. Mein ganzes Bestreben ist, daß ich die Schuld gegen die Geschöpfe abtrage und sie hienieden glücklich mache, und daß sie jenseits sich den Himmel gewinnen. Zu diesem Zwecke habe ich diese Gesetzesinschrift schreiben lassen. Möge sie noch lange erhalten werden, und mögen meine

---

1) Köppen a. a. O. S. 182. — 2) Lassen a. a. O. 2², 238. — 3) Girnar 6; bei Lassen a. a. O. 2², 267 N. 1.

Söhne, meine Enkel und Großenkel ebenso dem Heile der ganzen Welt nachstreben. Dieses ist schwierig zu thun ohne die vorzüglichste Anstrengung [1])." In anderen Inschriften erklärt es Açoka für seinen Ruhm, daß das Recht gut gehandhabt und die Strafen mit Milde auferlegt würden; das Gesetzbuch der Brahmanen verlangte, wie wir sahen, daß sie mit Strenge verhängt würden. Das Wachsthum des Gesetzes, sagt König Açoka, werde bewirkt durch Unterwerfung unter dasselbe und Enthaltung von Lastern: „Ueber viele Hunderttausende meines Volkes sind meine Radschaka (Vorsteher) aufgestellt, und ihre Züchtigungen und Strafen sind schmerzlos gemacht. Nämlich die Radschaka mögen in der Nähe der Açvattha (der Feigenbäume) die Geschäfte besorgen und dem Landvolke glückliches Heil zukommen lassen. Freundlich mögen sie sein, Glück und Unglück erkundigen, und das Landvolk dem Gesetze gemäß anreden, indem sie sagen: nehmt günstig auf das Gegebene und Festgesetzte. Auf solche Weise sind meine Radschaka angestellt zum heilsamen Glück des Landvolkes, damit sie in der Nähe der Açvattha mit Ruhe und ohne Abneigung ihre Geschäfte verrichten mögen; daher sind ihnen schmerzlose Züchtigungen und Strafen vorgeschrieben [2])." Açoka belehrt uns ferner, daß er im Kriege gegen die Kalinga die Gefangenen weder habe fortführen noch tödten lassen, daß er die Todesstrafe für viele Vergehen abgeschafft habe. Er scheint diese Strafart endlich im einunddreißigsten Jahre seiner Regierung ganz beseitigt zu haben. Die zum Tode bestimmt Gewesenen, sagt er in einer Inschrift, sollen bis zu ihrem Tode auf das jenseitige Leben sich beziehende Gaben geben und Fasten thun [3]). Nach Buddha's Lehre durfte kein Thier getödtet werden. In der früheren Zeit, heißt es in Açoka's Inschriften, habe während vieler Jahrhunderte das Tödten der lebenden Wesen und die Verletzung der Geschöpfe zugenommen, sowie die Geringschätzung gegen die Verwandten und die Nichtachtung der Brahmanen und Çramanen; früher seien auch in seiner, des Königs Prijadarçin Küche hunderttausende von Thieren täglich der Nahrung wegen geschlachtet worden. Jetzt sei dies abgestellt. Er verbot schlechthin, gewisse Arten der Thiere zu tödten, und führte überall die beiden Heilungen für kranke Menschen und kranke Thiere ein, ließ Herbergen für Menschen und Thiere erbauen, Feigenbäume und Haine von Mangobäumen

---

1) Girnar 6; bei Lassen a. a. O. 2^2, 267 N. 1. — 2) Delhi 2; bei Lassen a. a. O. 2^2, 268 N. 2. — 3) Delhi 2; bei Lassen a. a. O. 2^2, 272 N. 5.

pflanzen und an den Heerstraßen Brunnen graben und Ruheplätze für die Nacht errichten [1]. Wie er selbst das Gesetz Buddha's zu befolgen bemüht war, so wollte er es auch in seinem Reiche, bei seinen Unterthanen verbreitet und geübt sehen. Jener Versammlungen, die nach seiner Vorschrift in jedem fünften Jahre abgehalten wurden, auf welchen dem Volke die Hauptvorschriften der Moral gelehrt werden sollten, ist bereits gedacht. Außerdem ernannte er für die Städte seines Reiches, für die Länder der Bratja (S. 297) und für die von ihm abhängigen Länder (S. 404 ff.) Dharmamahamatra, d. h. Gesetzesobere, die überall auf die Annahme und Befolgung des Gesetzes hinwirken sollten. Auch am Hofe gab es nach den Inschriften Beamte dieser Art: zur „Vertheilung von Gaben an die Söhne und die übrigen Prinzen zum Zwecke der Gesetzesbefolgung"; in den Gemächern der Königinnen lag diesen Beamten dieselbe Pflicht ob [2].

Was uns die Tradition der Buddhisten von Açoka's unerschöpflicher Freigebigkeit erzählt, ist maßlos übertrieben. Die stärkste Angabe, daß er sein Reich den Bhikschu geschenkt, scheint freilich durch die Aussage des chinesischen Pilgers Fa-Hian eine Art von Bestätigung zu finden. Dieser (er war gegen das Jahr 400 n. Chr. am Ganges) berichtet, daß er zu Palibothra eine Säule gesehen, deren Inschrift sage: daß König Açoka ganz Indien, seine Frauen und seine Diener drei Mal den Bhikschu geschenkt und nur seinen Schatz zurückbehalten habe, um diese Gaben ihnen wieder abzukaufen. War dies wirklich der Inhalt einer Inschrift Açoka's, so hatte der Hergang sicherlich nur symbolische Bedeutung. Der König drückte dadurch seine Unterwerfung unter das Gesetz Buddha's figürlich aus und erkannte es als seine Pflicht, die Geweihten, die Vertreter und Verkündiger dieses Gesetzes keinen Mangel leiden zu lassen. Açoka's uns erhaltene Inschriften beweisen, daß er seinen Unterthanen nicht nur zu geben empfahl (S. 407), daß er den Sthavira Geschenke machte und seine Gesetzesoberen anwies, Geschenke zu vertheilen [3]. Wie sehr er sich bemühte, Buddha's Lehre, jedem hülfreich zu sein, zur Wahrheit zu machen, beweist ein Satz der Inschriften von Dhauli, in welchem der König sagt: „jeder gute Mensch ist meine Nachkommenschaft [4])".

So sinnlos die Angabe der Tradition ist, daß Açoka 84,000

---

1) Inschrift von Delhi bei Lassen a. a. O. 2², 272. — 2) Lassen a. a. O. 2², 250. — 3) Inschriften 6 und 8 von Girnar. — 4) Lassen a. a. O. 2², 270.

Stupa und ebenso viele Vihara erbaut, er hat zahlreiche Bauwerke nicht zum geringsten Theil zur Verherrlichung des Erleuchteten errichten lassen. Des Açokarama zu Palibothra ist schon Erwähnung geschehen. Die Tradition irrt nicht, wenn sie den König die Orte, an denen Buddha verweilte, durch Erbauung von Denkmalen ehren läßt. Von den Bauwerken Açoka's zu Gaja finden sich freilich heute nur noch Säulenreste und Trümmer [1]). Einige Meilen nordwärts von Gaja am Ufer der Phalgu liegen in den Felsen der heute Barabar und Nagardschuni genannten Höhen künstliche Grotten. Sie sind in den Granit gehauen, von einfacher Anlage und mäßigen Dimensionen, aber sehr sorgfältig ausgeführt. Die Inschrift der einen sagt, daß sie von Açoka im zwölften Jahre seiner Regierung geweiht worden, die der zweiten, daß Açoka sie im neunzehnten Jahre seiner Regierung habe aushöhlen lassen [2]). Zu Kuçinagara auf der Stelle, wo der Erleuchtete geendet, um nicht wieder zu erwachen, fand der Chinese Hiuan-Thsang eine Säule Açoka's mit Inschriften [3]). Die Zahl der Klöster, der Vihara im Lande Magadha wurde so groß, daß das Land diesen seinen alten Namen mit dem von diesen hergenommenen vertauschte; es heißt seitdem das Klosterland: Vihara (Behar). Die bereits erwähnten Inschriften zu Bhuvaneçvara beziehen sich auf einen Stupa, den Açoka zu Tosali in Orissa erbauen ließ. Nach Hiuan-Thsang's Bericht standen zu seiner Zeit Stupen Açoka's im Dekhan bei den Andhra und Tschola, den Kantschi und Konkana; in Nagara sah er einen Stupa und in Udjana ein Vihara des Açoka [4]). Die Inschriften Açoka's zu Girinagara zeigen, daß er hier eine große Brücke und andere Bauwerke hatte errichten lassen. Die Ausführung ansehnlicher Bauten in Kaçmira, welche ihm die Tradition dieses Landes zuschreibt, zu bezweifeln, liegt hiernach kein Grund vor. Auf dem Nordabhange des Vindhja, ostwärts von Udschdschajini, in der Nähe des alten Vidiça (heut Bhilsa) bei Santschi, stehen gegen dreißig Stupa von sehr verschiedener Größe in fünf Gruppen. Der größte derselben erhebt sich auf einem Unterbau von über hundert Fuß Durchmesser zu einer Höhe von sechszig Fuß. Die Einfachheit und schlichte Würde des Baues kennzeichnen diesen größten Stupa zugleich als den ältesten. Wir dürfen ihn um so mehr als ein Werk Açoka's

---

1) Heute Buddhagaja nordöstlich vom gegenwärtigen Gaja; Cunningham survey 1, 6. 10 seqq. — 2) Cunningham l. c. 1, 40 seqq. — 3) Ueber die Elephantensäule bei Sankisa Cunningham l. c. 1, 271. — 4) Hiuan-Thsang bei Lassen a. a. O. 2^2, 280.

betrachten, als in den benachbarten Stupa Reliquien gefunden sind, welche die Inschriften als Ueberreste des Çariputra und Maudgaljajana, jener hervorragenden Schüler Buddha's bezeichnen, und andere, die in der Inschrift als Ueberreste Gotriputra's, des Lehrers des Maudgaliputra, der den Vorsitz auf der dritten Synode führte, bezeichnet sind [1]). Die Mauer, welche den großen Stupa einschließt, gestattet den Eintritt durch vier stattlich erhobene Portale schlanker Pilaster, die durch seltsam geschweifte Stirnbalken verbunden sind. Da sich auf dem östlichen dieser Thore eine Inschrift aus dem zweiten Jahrhundert nach Chr. findet, ist es möglich, daß die Umfassungsmauer erst aus dieser Zeit herrührt, obwol deren Inhalt nur von einer dem dort gelegenen Vihara gemachten Schenkung spricht [2]).

Wie groß Açoka's Eifer für Buddha's Lehre war, wie zahlreich und stattlich die Bauwerke, die er zu Ehren des Erleuchteten errichtete, er ließ, wol ebenso sehr der Staatsklugheit wie dem Geiste der Milde, von dem Buddha's Lehre durchdrungen ist, gehorchend, volle Toleranz walten. Weder gegen die Brahmanen noch gegen ihren Glauben fand Druck oder Verfolgung statt. Wenn es kaum als ein Beweis dieser Gesinnung und Haltung angeführt werden darf, daß auf seinen Befehl ein verfallener Tempel des Indra wiederhergestellt worden sein soll, — wir sahen, auch der Buddhismus hatte die alten Götter der Brahmanen als untergeordnete Geister, wenn auch als Wesen höherer Art in sein System aufgenommen — so nennt Açoka doch in einem Theile seiner Edikte die Brahmanen sogar vor den Çramana (in anderen haben die Çramana die erste Stelle); wie die Çramana, sollen auch die Brahmanen geehrt und mit Geschenken bedacht werden. Ja, die Inschrift von Delhi spricht aus, daß auch die, welche anderen Glaubens seien, als die Brahmanen und die Buddhisten, ungestört leben möchten, daß alle heilige Bücher und heilbringende Offenbarungen besäßen. In einer der Inschriften zu Girinagara heißt es: „Der von den Göttern geliebte König Prijadarçin ehrt alle Religionen wie die Bettler und Hausherren durch Almosen und andere Beweise der Achtung. Man soll seinen eigenen Glauben ehren, man darf aber den Anderer nicht schelten. Nur Eintracht frommt. Möchten die Bekenner jeden Glaubens reich an Weisheit und glücklich durch Tugend sein [3])!"

---

1) Cunningham I. R. As. S. 13, 108 seqq. — 2) Lassen a. a. O. 2^2, 965. — 3) Burnouf lotus de la bonne loi p. 762. Lassen a. a. O. 2^2, 276. 277.

Bei aller Toleranz und Milde hat die Regierung Açoka's der Verbreitung, der Annahme des Buddhismus in seinen weiten Reichen unzweifelhaft den erheblichsten Vorschub geleistet. Ob und wieweit politische Motive auf seinen Uebertritt eingewirkt haben könnten oder eingewirkt haben, vermögen wir nicht einmal zu errathen. Aber jedenfalls entband Buddha's Lehre den Herrscher eines so gewaltigen Reiches von der Beobachtung eines sehr lästigen Ceremoniells; jedenfalls machte sie jenem Gegensatz ein Ende, in welchem das freiere Leben des Induslandes zu dem gebundenen Leben des Gangeslandes stand, widersprach sie dem Hochmuth, mit welchem die Brahmanen auf nicht bedeutungslose Stämme am Indus herabsahen, stellte sie den Zweimalgeborenen von Arjavarta die Arier vom Indus mit gleichen Rechten zur Seite, gestattete sie dem Könige das gleiche Verhalten zu allen Arja, zu allen Kasten, ja zu allen, auch den nicht-arischen Völkern seines weiten Reiches, gestattete sie ihm nicht blos, sondern verlangte von ihm, sich der unterdrückten Klassen vorzugsweise anzunehmen. Die Fürsorge, die sein Großvater bereits den Bauern zugewendet, konnte Açoka nun in weiterem Umfange und mit größerem Nachdruck eintreten lassen; daß und wie er dies that, zeigten uns oben bereits seine Inschriften (S. 411).

Die Tradition erzählt uns, daß nach dem Koncil von Palibothra der Sthavira Madhjantika in das Land der Kaçmira und der Gandhara zu deren Bekehrung abgesendet wurde, und die Buddhisten wissen zu rühmen, daß deren Bewohner das Gesetz, das ihnen Madhjantika predigte, annahmen, „daß die Gandhara und Kaçmira seit dieser Zeit durch ihre gelben Gewande (die Farbe der Bhikschu) glänzten und den drei Zweigen des Gesetzes treu blieben [1]." Kaçmira ist in der That ein Hauptsitz des Buddhismus geworden und geblieben. Zur Bekehrung des Himalaja waren damals nach der Tradition Madhjama und Kaçjapa ausgesendet worden. In einem der kleineren jener Stupa zu Santschi sind Reliquienbüchsen aufgefunden worden, deren Inschriften die eine als die Reste des „trefflichen Mannes aus dem Geschlechte Kaçjapa's, des Lehrers des ganzen Haimavata", die andere als die Reste des Madhjama enthaltend bezeichnen [2]). Die Bekehrung der Insel Ceylon zur Zeit Açoka's, die durch Açoka's Machtstellung und seine Beziehungen zu dem Beherrscher Ceylon's, dem

1) Mahavança ed. Turnour p. 72. — 2) Cunningham I. R. As. S. 13, 112 seqq.

Nachfolger Vidschaja's, Panduvançadeva's und Pandukabhaja's, dem Könige Devanamprija-Tischja, — er regierte vom Jahre 245 bis 205 v. Chr.[1] — unterstützt und gefördert wurde, ist Thatsache. Wie Kaçmira im Norden, wurde Ceylon im Süden der Mittelpunkt des Buddhaglaubens, die Mutterkirche für Hinterindien und die östlichen Lande. Oben ist ausgeführt worden, wie der Reliquiendienst bei den Buddhagläubigen emporkam. Açoka's Stupa zeigen ihn uns bereits in voller Blüthe. Auch bei der Bekehrungsgeschichte Ceylons wird dieser Kultus in der Tradition bedeutsam hervorgehoben. Außer jenem Zweige des heiligen Baumes Buddha's, der im Mahamegha-Garten bei Anuradhapura Wurzel faßte, rühmt sich Ceylon seit jener Zeit den Almosentopf Buddha's und sein rechtes Schulterbein zu besitzen, denen dann noch sein Wasserkrug und fünfhundertundfünfzig Jahre später der linke Augenzahn des Erleuchteten hinzutraten, der zuvor bei den Kalinga, dann in Palibothra sich befunden, dann wiederum nach Kalinga gelangt, von hier nach Ceylon gerettet worden sein soll, nachdem er den Zerstörungsversuchen eines brahmanisch gesinnten Königs von Magadha entgangen war. Späterhin vor den Waffen der Portugiesen gerettet, wird er bis auf den heutigen Tag als die heiligste Reliquie der buddhistischen Kirche gehütet und jährlich in feierlicher Procession umhergetragen[2]).

Der Buddhismus hatte das Privilegium der Geburt aufgehoben. Wie er die Mitglieder aller Kasten gleichmäßig zur Erlösung berief, so beschränkte er seine Verkündigung auch nicht auf das Volk der Arja. Nachdem er die Schranken der Kasten durchbrochen hat, durchbricht er auch zum ersten Male in der Weltgeschichte die Schranken der Nationalität. Alle Menschen, gleichviel welches Standes, welcher Sprache, welches Volkes, sind in gleicher Noth und Bedrängniß; sie sind Brüder und bestimmt, einander brüderlich zu helfen. Darum soll allen die Botschaft der Entsagung und des Erbarmens, der Befreiung vom Schmerz und der Wiedergeburt gepredigt werden. Die Tradition der Buddhisten sagte uns schon, daß nach der dritten Synode Boten des neuen Glaubens auch in das Westland zu den Javana und in das Goldland geschickt wurden, und Açoka's Inschriften zeigten uns, daß er nicht nur mit seinem Nachbar, dem König An-

1) Oben S. 284. 285. Die Singhalesen setzen in Folge der oben (S. 245 N.) dargelegten Differenz seine Regierung 62 Jahre zu früh, von 307 bis 267 v. Chr. — 2) Mutu Coomara Dathavança. Köppen Rel. des Buddha S. 517 ff.

tiochos, daß er auch mit den Königen von Makedonien und Epeiros, von Aegypten und Kyrene über das gute Gesetz in Verbindung getreten war. Daß die Predigt des Buddhismus nach Westen hin über die Osthälfte Irans, über Baktrien hinaus vordrang, ist nicht wahrscheinlich; hier aber fand sie Anhänger. Die Tradition der Buddhisten berichtet, daß ein Jahrhundert nach dem Koncil im Açokarama zu Palibothra der Glaube an den Erleuchteten in „Alassadda" in Blüthe gestanden habe [1]). Mit Letzterem ist offenbar eines der drei oben erwähnten Alexandreia, die Alexander im Osten gegründet hatte, wahrscheinlich das Kaçmira am nächsten liegende Alexandreia am Südhange des Hindukusch gemeint, und es ist Thatsache, daß der Buddhismus in Baktrien allmälig zahlreiche Gläubige gewonnen hat. Auf dem Wege vom Kabul nach Baktrien bei Bamijan sieht man zwei kolossale, aus dem Felsen gehauene, heut stark verstümmelte Bilder eines Mannes, die ein altes buddhistisches Zeugniß für Bilder des Erleuchteten erklärt. Von Ceylon aus drang der Buddhismus nach Hinterindien vor, von Kaçmira nach Nepal und Tibet.

10. Rückblick.

Die Arier in Indien haben bedeutsame Seiten des menschlichen Wesens frühzeitig zu eigenthümlichen Gestaltungen ausgeprägt. In dem Stammesleben nicht unkräftiger Art, welches sie im Gebiete der fünf Ströme führten, dienten sie den Geistern des Feuers, des Lichtes, der Wasserspendung mit tiefem religiösen Sinn, riefen sie diese ihre Helfer, Schützer und Richter mit Innigkeit, Ernst und lebhaft erregter Phantasie an. Die Bewegungen der Auswanderung, der Eroberung des Gangeslandes, die Erwerbung ausgedehnter Gebiete führte sie auf neue Bahnen. Die ausgewanderten Stämme wuchsen zu Völkern zusammen; größere Königsherrschaften erstanden in den eroberten Gebieten. Die Thaten der Vorfahren wurden im Heldenliede vor den Fürsten und deren Genossen gesungen; die begüterten Kriegsleute, die Beter und Sänger schieden sich von den Bauern. Der Gegensatz der neuen Herren des Landes gegen die alte Bevölkerung des Gangesthales trug dazu bei, auch die Scheidung der Stände der Arier zu schärfen. Die Furcht vor den Geistern der

1) Mahavança p. 171.

Nacht und der Dürre, die Vorstellungen von dem Kampfe der guten und der bösen Geister wichen zurück vor dem Segen und der Fruchtfülle dieser neuen Sitze. Das Gangesland ließ die sinnige Empfindung der Natur in phantastische Anschauungen übergehen; das Klima erhitzte die reizbaren Sinne dieses Volkes, während es zugleich die Thatkraft hemmte und zur Beschaulichkeit einlud. Gegen die Vielheit der alten Göttergestalten, die bunte Mannigfaltigkeit der neuen Natureindrücke erhob sich der Trieb, die Einheit des göttlichen Wesens zu finden, das Bedürfniß der Zusammenfassung. Gegen die Phantasie reagirte die Abstraktion, gegen den Sensualismus der Spiritualismus. Der Geist des Gebetes, der heilige Geist und die Weltseele, jenes große Athmen, welches die Brahmanen hinter den wechselnden Erscheinungen der Natur zu erkennen glaubten, wurden von der Priesterschaft verschmolzen und zum höchsten Gott erhoben; Indra, Varuna, Mitra mußten dem Brahman wie die Edelleute den Priestern den Platz räumen. Mit dem neuen Gotte, der zugleich die Weltordnung war, erstritten sich die Brahmanen die erste Stelle im Staate.

Die Theorie der Emanation der Welt aus dem Brahman festigte die ständische Gliederung, welche sonst, wie sie naturgemäß hervorgetreten war, im Laufe der Entwickelung wieder überwunden worden wäre durch den unterschiedenen Antheil der Stände an dem Wesen des Brahman für immer. Recht und Staat wurden der göttlichen Weltordnung, die jedem Wesen seine Pflichten zugewiesen hatte, gemäß geordnet. Mit der Ausströmung der Wesen aus dem Brahman war die Forderung der Rückströmung und damit die Lehre von den Wiedergeburten, welche die durch ihre Natur und ihre Sünden unreine Kreatur zur Reinheit der Weltseele läutern sollten, gegeben; es war damit, da das Brahman wesentlich als Nicht-Materie, Nicht-Natur gedacht war, eine Auseinanderreißung von Natur und Geist, ein Gegensatz des natürlichen und des geistigen Menschen aufgestellt, der seitdem der Angelpunkt der religiösen, der sittlichen Entwickelung der Inder wurde. Die Ethik ging in die Ascetik, der Kampfesmuth in das Heldenthum der Büßer über. Bei der Abkehr von der Sinnlichkeit, bei der Abtödtung des Fleisches konnte man nicht einmal stehen bleiben. Es genügte nicht, den Körper zu quälen und zu zerbrechen, auch das Ich, das Bewußtsein soll in das Brahman aufgehen. Aber das Brahman besaß, indem es Alles und wiederum nichts Bestimmtes sein sollte, keine denkbare Qualität, und die Ver-

senkung in diesen unpersönlich vorgestellten Gott forderte mit der Vernichtung des besonderen Seins auch das Aufgeben des Sichempfindens, des Bewußtseins des Selbst, des Ich, um in diese Substanz einströmen zu können. So wurde die Zerbrechung des Körpers durch eine unbarmherzige Ascese, die Zerstörung der Seele durch eine Meditation ohne Objekt das höchste Gebot, das ethische Ideal der Inder; so wurde die Hingebung ihres Naturells zu selbstvernichtender Versenkung in eine seelenlose Weltseele. Die Energie der Inder begann sich in diesem Kampfe gegen sich selbst zu verzehren; sie wurde aufgebraucht zur Bezwingung der Sinne, zur Zerbrechung des Körpers, zur Vernichtung der Seele. Unter dem lachendsten Himmel, in Mitten einer üppig blühenden Natur schlug eine trübe, finstere, mönchische Anschauung von der absoluten Verderbtheit des Fleisches, von dem Elend des Erdenlebens ihren Thron auf.

Die Theorie, daß jedes Geschöpf die ihm durch die Geburt auferlegte Bestimmung zu erfüllen habe, die Gebote der unterwürfigen Pflichterfüllung und des duldenden Gehorsams drückten den Königen die Vollgewalt der Despoten um so fester in die Hand, als sie zugleich Thatkraft und selbstständige Gesinnung untergruben, und das Volk durch die Breite des Ceremoniells, der Reinheits- und Sühngebräuche, durch die schreckhaften Folgen ihrer Nichtbeachtung gewöhnt wurde, mehr an das Jenseits als an das Diesseits zu denken. Nur im Himmel zu Hause, gab es für die Inder kaum noch eine wirkliche Welt und praktische Zwecke, denen nachzutrachten sich lohnte. Willen- und thatlos gehorchten sie einem drückenden und aussaugenden Despotismus, welchen die Theorie der Brahmanen zu göttlicher Berechtigung erhob und mit den scharfsinnigsten Regeln zur Aufrechterhaltung und Ausbreitung seiner Macht versah. So schien das schönste üppigste Land der Erde wirklich zum Jammerthal zu werden.

Die Scholastik der Inder koncentrirte ihre Anstrengungen darauf, die Kategorien von Geist und Natur, von Materie und Ich immer von Neuem zu fassen, immer von Neuem umzustellen, ohne von ihnen loskommen zu können. Dieses Philosophiren erreichte nichts, als jene Voraussetzungen immer mehr zu befestigen, Natur und Geist, Körper und Seele, Fleisch und Uebernatürlichkeit immer weiter auseinanderzureißen und eine verkehrte Weltanschauung immer tiefer einzupflanzen. Wol entschädigten sich die Sinne für die Pein und die Entbehrungen der Sühnungen, für die Qualen der Ascetik in üppigem Genuß; wol entschädigte sich die Phantasie für den Zwang,

nur das Brahman und nichts als dieses zu denken, durch die Ausmalung einer bunten Geisterwelt neben und unter dem Brahman, durch die Zusammenwerfung von Himmel und Erde, durch die rastlose Erfindung wüster Zaubereien und Wunder, durch die farbigsten Bilder in maßlosen Dimensionen; wol entschädigte sich der von der Philosophie ausgeschlossene oder eingezwängte Verstand durch die scharfsinnigsten Distinktionen — aber der Wechsel von Ascese und Genuß, das Schwanken zwischen hohlen Abstraktionen und einer zügellosen Phantastik, zwischen der unverständigsten Anschauung der Dinge und den feinsten Reflexionen konnte keinen gesunden Fortschritt bringen.

Voll Mitgefühl mit den Leiden der großen Menge, erschüttert durch den Anblick des Drucks, welcher auf dem Volke lag, abgestoßen von der grausamen Ascetik, von dem Hochmuth und der abgeschlossenen Schulweisheit der Brahmanen, unternahm es Buddha, dem Volke Erleichterung, seinen Qualen Abhülfe zu verschaffen. Die Welt ist ihm das Uebel selbst und die Wiedergeburt die Ewigkeit des Uebels. Um dieser zu entgehen, vermochte er jedoch, selbst in die geltende Weltanschauung und die philosophische Systematik gebannt, nur das Brahman sammt den Göttern zu stürzen, wußte er nichts zu rathen als Sänftigung der Sinne und der Begierden, als geduldiges Ertragen und Entsagen, als Flucht aus der Welt, als Flucht vor dem Ich, wußte er in letzter Instanz nichts als eine gründlichere Vernichtung des Ich zu lehren. Es war dennoch ein Großes, daß der Körper nicht mehr gequält und zerstört werden mußte; es war ein Großes, daß die Unterschiede der Kasten zurückgedrängt wurden, daß der Hochmuth des höher Geborenen gegen den niedriger Geborenen aufhörte; daß an die Stelle des exclusiven Standesbewußtseins die Gleichheit und Brüderlichkeit, die Toleranz und die Sanftmuth, an die Stelle des Ceremoniells, der Sühnungen und Bußen eine verständige Moral, das hülfreiche Mitleid mit allen Geschöpfen treten sollten. Der neuen Lehre gegenüber, die die gesammte Stellung, welche die Brahmanen nicht ohne lange Anstrengungen gewonnen hatten, bedrohte, ließen diese den Begriff des Brahman zurücktreten, um dem Volke den Kultus lebendiger, persönlicher Götter zurückzugeben, bemühten sie sich zu zeigen, daß Wohl und Wehe der Menschen auch ihren Göttern am Herzen liege, und wenn sie einerseits das Verdienst der Ascese und deren Forderungen steigerten, reducirten sie andererseits den Werth der guten Werke, versuchten sie, das Brahman und die Theorie der Buddhisten durch eine neue Spekulation zu verschmelzen und mit-

telst einer leichten Ascese, mittelst eines mystischen Aktes des Gemüthes, die Rückströmung in das höchste Wesen, die Wiedervereinigung mit der Weltseele zu gewinnen. Aber auch der Buddhismus gab seiner Doktrin, seinem Skepticismus, welcher Alles leugnete außer der Materie und dem Ich, einen Kultus, nicht blos in den Wallfahrten, in der Verehrung der Reliquien des Erleuchteten, sondern auch in der Vergöttlichung desselben, in dessen Erhöhung über die Götter der Brahmanen.

Während Brahmanlehre und Buddhismus mit einander rangen, war die Ausbreitung der Arja in dem Süden, die Besiedlung der Küsten des Dekhan in stetem Fortschreiten geblieben, und die erste Erschütterung, welche ein auswärtiger Feind über Indien brachte, der Angriff und die Bezwingung des Induslandes durch Alexander den Makedonier nach mannhaftestem Widerstande, übte die wohlthätigste Rückwirkung auf die Staaten Indiens. Es gelang dem Tschandragupta, nicht blos die Fremdherrschaft über das Indusland zu brechen, es gelang ihm, die Gebiete Indiens vom Indus bis zum bengalischen Golfe, vom Himalaja bis zum Vindhja zu Einem mächtigen Reiche zu vereinigen. Sein Enkel erweiterte die überkommene Herrschaft über Suraschtra, Orissa, Kalinga; sein Einfluß reichte im Süden über die Godavari hinaus. Von diesem Throne herab bekannte er sich dreihundert Jahre nach dem Tode des Erleuchteten zu dessen Lehre und verkündete dessen Sittengebote als Staatsgesetze. Damit schien die glücklichste Zeit für Indien angebrochen zu sein. Die Zusammenfassung aller Stämme mußte die nationale Selbstständigkeit sichern; der Druck des hergebrachten Despotismus schien durch die Vorschriften einer verständigen Moral gemildert zu sein; ein lebhafter Verkehr mit dem Westen schien der Ausschließlichkeit und Starrheit des Brahmanenthums den letzten Stoß geben zu sollen, und die Religion der Gleichheit und Brüderlichkeit schien die Herstellung einer neuen socialen Ordnung und einer freieren Bewegung der geistigen Kräfte des Volkes zu verbürgen.

Ein härteres Geschick war den Indern beschieden. Açoka's Söhne theilten das Reich; nur bis in das nächste Jahrhundert hinein behauptete sich die Dynastie der Maurja. Das Indusland fiel einer fremden Macht, dem griechisch-baktrischen, darnach dem griechisch-indischen Reiche zu, das seine Waffen bis zur Jamuna trug und seine Herrschaft über Kaçmira und Suraschtra erstreckte. Hatten die Inder dieser Obmacht griechischer Fürsten mannigfache Anregungen, insbesondere für ihre Baukunst und ihre bildenden Künste zu danken,

schlimmere Fremdherrschaften über den Westen folgten, die der Saken von Arachosien her, die der tibetanischen Nomaden, der Jueitschi von Baktrien her. Aber das Gangesland behauptete seine Selbstständigkeit, die Kultivirung des Dekhan wurde nicht unterbrochen, und die nationale Kraft reichte noch aus, die Gewalt der Fremden auch im Westen wieder zu beseitigen.

Noch Jahrhunderte nach dieser Zeit standen Buddhisten und Brahmanen in den indischen Staaten des Westens und Ostens einander gegenüber; bald erfuhren die einen, bald die anderen von den Fürsten dieses oder jenes Gebietes Gunst oder Verfolgung. Aber der Buddhismus vermochte der reformirten Lehre der Brahmanen, die sich auf den Dienst des Vischnu oder Çiva, auf die Spekulation und Mystik des Joga stützte, nicht Herr zu werden. Auch seine Moral predigte nur passiven Gehorsam, Geduld, Fügsamkeit, Abkehr von der Welt. Dem Willen und der Thatkraft der Inder neue Triebfedern zu geben, war sie nicht geeignet, und die bunte Welt der Götter und Geister des Brahmanenthums, die Zauber und Wunder ihrer alten Heiligen und Asceten übten schließlich doch größere Anziehungskraft auf die Herzen der Inder als die nüchternere Lehre der Buddhisten. Der Veda, das Epos, die gesammte Tradition stand auf der Seite der Brahmanen. Dem ächten Kschatrija konnte Buddha's friedliche Lehre nicht genehm sein; die Brahmanen behaupteten ihre Stellung als Vorsitzer bei den Todtenmahlen der Geschlechter, und gemeinsame Interessen sehr realer Natur hielten die Sekten und selbst die Schulen der Brahmanen immer noch enger zusammen als mannigfaltige Spaltungen dies den Buddhisten gestatteten. Nachdem sich gezeigt hatte, daß der Buddhismus nicht stark genug war, das alte System zu überwältigen, gelang es den Brahmanen, ihn vollständig niederzuwerfen und auszuschließen. Nur in Kaçmira und Ceylon behauptete sich der Glaube des Erleuchteten. Noch ehe ihn seine Heimath verstoßen, hatte er in Nepal und Tibet, in Hinterindien und China so feste Wurzeln gefaßt, daß er von hier aus die Sitten der Nomaden Hochasiens zu sänftigen und in Ostasien der Religion der Geduld die zahlreichsten Anhänger zu gewinnen vermochte.

Die Inder besaßen in der Ausdehnung ihrer Gebiete, in der Zahl ihres Volkes die ausreichende natürliche Basis für periodische Regenerationen. Die Despotie, zu welcher ihre Fürsten nicht ohne Hülfe der Brahmanen gelangt waren, die um so schädlicher wirkt,

je durchgreifender der Wille der Unterthanen nicht zu sittlicher Gemeinschaft, sondern in die gebietende Willkür aufgehoben wird, fand in Indien einerseits in der Geschlossenheit der Gemeinden und Geschlechter gewisse Gegengewichte und war andererseits bei weitem nicht stark, nicht thätig und ausgebildet genug, um alle Lebensgebiete niederzudrücken und zu beherrschen. Sie hätte die reiche Begabung der Inder nicht auf dem Standpunkte festgehalten, den sie zur Zeit der Ueberwältigung des Buddhismus erreicht, sie hätte neue Ansätze, einen neuen Aufschwung, die Erhebung der zurückgedrängten Willenskraft und Selbstthätigkeit nicht gehindert. Das stärkere Hemmniß war die Herstellung der vollen Geltung des Kastenwesens, die Unterbindung des Blutumlaufes im Körper der Nation, die schwere Hintanhaltung freier Thätigkeit und Selbstbestimmung durch die angeblich göttliche Ordnung des Berufes und des Standes, die ausschließliche Richtung des Herzens und Willens auf jenseitige Zwecke. Indem damit dem freien Spiele der Kräfte der Raum dauernd versagt und das Ziel falsch gestellt war, wurde die physische Gesundheit des Volkskörpers, die moralische Gesundheit des Volksgeistes, die nur durch das Gleichgewicht, die freie Wechselwirkung der sittlichen und intellektuellen Triebfedern, durch die Spannung der Willenskraft auf erreichbare Ziele erhalten werden kann, in dem Maße gestört und untergraben, daß die Stagnation vorherrschend und der Boden steril wurde.

So ist es geschehen, daß die Staaten der Arja, in der Getheiltheit, in der sie sich befanden, in der Gebundenheit, zu der die Brahmanen die Willenskraft verurtheilt hatten, wie geschützt auch die Lage ihrer Länder, wie zahlreich ihre Bevölkerungen waren, doch die Kraft nicht fanden, den Angriffen des Islam zu widerstehen, die Aufrichtung nicht vorübergehender sondern dauernder Fremdherrschaft auf ihrem Boden zu hindern, die schließlich das Indus- und Gangesland, endlich auch das Dekhan in weitem Umfange, fast das gesammte Indien ihrem Gebot unterwarf und zahlreiche Schaaren fremden Ursprungs auf den Boden Indiens verpflanzte. Gerade die Lande, die der Entfaltung des indischen Wesens die Impulse gegeben, wurden schließlich der Mittelpunkt dieser Fremdherrschaft, während Gebiete des Dekhan von überwiegend unarischer Bevölkerung, die dem arischen Leben verhältnißmäßig erst spät durch Kolonisation gewonnen worden waren, den hartnäckigsten Widerstand leisteten. Die Herrschaft der Großmogul hat im Dekhan die Krischna nur vorübergehend nach Süden hin zu überschreiten vermocht.

Hatten die Inder den Waffen des Islam nicht widerstehen können, seiner Bekehrungswuth, seinem Fanatismus widerstanden sie. So schwer diese periodisch auf ihnen lasteten, die Gewohnheit der Ascese, die Hoffnung, mit dem Tode des Leibes der Fessel der Seele ledig zu werden, ließ sie die wildeste Tyrannei überstehen. Auch heute weiß der feigste Bengale mit dem gelassensten Muthe zu sterben. So vermochten die Inder ihren Glauben, die Ergebnisse ihrer Geschichte, ihrer Bildung, ihren gesammten idealen Besitz gegen ihre andersgläubigen Herren zu behaupten. Wol war die Fortentwickelung abgeschnitten, wol standen die Schranken unverrückbar fest, welche nicht überschritten werden durften; aber die Beweglichkeit des indischen Geistes innerhalb derselben ging nicht unter. Die Entfaltung der indischen Poesie zu kunstmäßiger Lyrik, zum Drama, zum Lehrgedichte stockte nicht; der formale Scharfsinn der Inder arbeitete erfolgreich fort auf dem Gebiete der Grammatik, der Algebra, der Logik. Wenn auch die Leistungen der Philosophie wesentlich Ausführungen, Erweiterungen und Variationen der alten Grundgedanken blieben, die Theologie die Vorherrschaft behauptete und die alten Fragen immer von Neuem wendete und discutirte — das geistige Leben der Inder ist durch solche Thätigkeit, durch diese Arbeiten vor Unfruchtbarkeit bewahrt worden; sie haben die Inder in den Besitz einer ansehnlichen Literatur von freilich epigonischem Charakter gesetzt und ihre eigenthümliche Civilisation aufrecht erhalten.

Die Pharaonen gruben die Denkschriften ihrer Regierungen in künstliche Steinberge, um ihre Thaten der fernsten Zukunft zu bewahren; ihre Unterthanen meißelten, malten und schrieben das Gedächtniß ihres Lebens in ihre Gruben, damit kein Ereigniß, das den Verstorbenen betroffen, vergessen würde. Die Inder haben ihre Geschichte nicht geschrieben, weil sie frühzeitig dazu gelangten, ihr Leben vor Allem der jenseitigen Welt zu weihen, weil sie zu der Ueberzeugung gebracht wurden, den Staat für nichts, die Religion für Alles zu halten. Wenn bei den Aegyptern der Name des Mannes ewig leben, sein Körper zu ewiger Dauer im Felsengrabe geborgen ruhen soll — die Inder sind von der entgegengesetzten Sorge geängstigt, das Ende des Individuums baldmöglichst zu erreichen, die Existenz ohne Wiederkehr auszulöschen und deren Ueberreste so schnell wie möglich und so völlig wie möglich zu vertilgen. Bildeten sich die Aegypter zu Malern, Bauleuten, Steinmetzen und Bildhauern, so hatten sich die Inder zu Philosophen, Asceten, Traumwandlern,

Bettlern und Poeten gemacht. Die Geschichte der Inder ist in die Thaten der Götter und Heiligen aufgegangen, sie hat sich in dem Chaos, zu welchem ihnen Himmel und Erde zusammengewachsen waren, verloren. Nur im Himmel, nur in der Poesie, in der Philosophie, in eingebildeten Systemen zu Hause, gab es für die Inder keine diesseitige ethische Welt, darum keine Thaten der Fürsten, der Staatsmänner, der Völker, deren Aufzeichnung der Mühe werth gewesen wären.

Die Religion hat das Leben der Inder eingreifender als kaum eines anderen Volkes beherrscht, ein Ergebniß, das die Brahmanen, die es niemals zu einer organisirten Hierarchie gebracht haben, die stets auf die Vorzüge ihres Standes, die Wirkungen des Kultus und der Lehre beschränkt waren, nicht erreicht hätten, wenn ihnen Sinn und Herz des Volkes nicht auf halbem Wege entgegen gekommen wären. Der Sieg des Brahman über den Indra hat über das Geschick der Inder entschieden. Alle, auch die einschneidendsten Versuche, von dem Brahman abzukommen, haben nur zu Modifikationen, nicht zur Beseitigung der Grundanschauung geführt. Diese pantheistische Theorie hat die Willenskraft der Inder auf dem Gebiete des Staates und der That gelähmt; die hart und eifrig gezogenen Consequenzen dieser Theorie haben die ethische Productivität des indischen Geistes gehemmt und seiner Fortentwickelung Halt geboten.

Unerschüttert stehen die Grundlagen des brahmanischen Systems noch heute. Im Kultus sind die Brahmanen tolerant. Jedermann ist frei in der Wahl seines Schutzgottes, frei, den Vischnu oder Çiva oder welche Gottheit sonst anzurufen und zu verehren, zum Ganges, nach Hurdwar, Dschagannatha oder nach anderen heiligen Stätten zu pilgern oder nicht, Ascetik zu treiben oder zu unterlassen. Sie sind tolerant auch im Punkte der Schule, des Philosophirens, mag dieser diesem, der Andere jenem Systeme folgen, vorausgesetzt, daß der Begriff der Weltseele nicht in Abrede gestellt wird. Aber sie sind intolerant in der Frage der Reinheit, in der socialen Frage, im Kastenwesen. Das feste Gefüge der Hauptkasten, an welche der Dvidscha durch die Umgürtung der heiligen Schnur gebunden ist, mit den Unterkasten, mit den abgeschlossenen Kreisen der Beschäftigungen innerhalb der Haupt- und Nebenkasten, mit zahllosen Abstufungen steht aufrecht. Noch heute vollziehen die Kasten, welche Manu's Gesetzbuch zum Dienen bestimmt hat, gehorsam dies Gebot gegen die höher gekasteten Inländer wie gegen die Fremden. Dies widernatürliche System behauptet sich da-

durch, daß es in den Augen der Inder weder unbillig noch ungerecht, vielmehr der Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit selbst ist; die Geburt in der hohen oder niederen Kaste ist die Vergeltung für Verdienst oder Sünde der früheren Lebensläufe. Es behauptet sich dadurch, daß mit Ausnahme der untersten Klassen, der Paria und Tschandala, jedermann noch einen Vorrang vor einer anderen Klasse besitzt und bei dem Austritt aus seinem Geburtskreise wie bei dem Untergang des gesammten Systems zu verlieren haben würde. Der Austritt, die Ausstoßung aus der Kaste bedeutet in Indien das Aufgeben aller Lebensbedingungen, den Verlust der socialen Existenz, den Verlust der eigenen Familie, der nächsten Angehörigen, das Herabsinken auf die unterste Stufe, die des ausgeschlossenen kastenlosen Menschen. Niemand verkehrt mit dem Ausgestoßenen; selbst die Nächsten, die ihm einen Trunk reichten, würden sich verunreinigen. Denn mit der Reinheit wird es eben so ernsthaft genommen. Der niedrigste Bengale unterläßt noch heute nicht, den Beamten des herrschenden Volkes, der in seine Hütte tritt, zwar demüthig, aber bestimmt zu ersuchen, sie zu verlassen, da er sie verunreinigen würde.

Im nationalen Leben waren die Inder bis auf unsere Tage auf den langgeübten und oft geprüften Muth des Duldens gewiesen. Wie das alte System des Glaubens und der Sittenlehre den Jahrtausenden Trotz geboten, so hat sich in den Indern auch jene Zähigkeit entwickelt, welche langer und schwerer Druck in ursprünglich kräftigen Naturen zu erzeugen pflegt, jene Kraft der Resistenz, welche sich beugt, aber nicht bricht, mit einer Schlauheit und Intriguenlust verbunden, durch welche sich der Unterdrückte an dem Unterdrücker schadlos hält, dem er mit Gewalt nichts anzuhaben vermag. Daneben aber ist ihnen ein kostbarer Besitz, der auf die höchsten Güter des Gemüths gerichtete Sinn, der ihre ganze Geschichte durchzieht, geblieben. Dieser Schatz ist lebendig in den Herzen der Besten und scheint eine hellere Zukunft um so sicherer zu verbürgen, als die Regierung, welche heut über Indien gebietet, sich spät aber ernsthaft entschlossen hat, im Sinne des Gemeinwohles unter Beihülfe der Inder selbst zu walten, als zugleich die Geistesarbeit, die Bildung der abendländischen Stammgenossen dem eifrigen Streben hervorragender Hindu sich immer deutlicher erschließen.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

